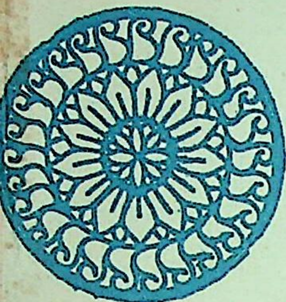
Vol. XLVII January-December 1991



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITORS

Gaya C. Tripathi

Maya Malaviya

I S S N 0016—4461

Journal of the
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
(Formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research In:*

A Journal devoted to Oriental Studies in general
and Indological Studies in particular

Advisor

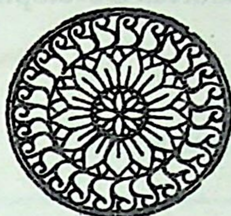
Prof Dr. Adya Prasad Mishra
Ex. Vice-Chancellor
Allahabad University, Allahabad.

The sketch on the cover shows
MINAKSHI TEMPLE
NAYAK, 17 the century
MADURA

Published by

G.C. Tripathi, Ph. D., Dr. Phil., D. Litt.
Principal
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad—2
India

XLVII January–December 1991



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITORS

Gaya C. Tripathi

Maya Malaviya



Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha

Chandrashekhar Azad Park

ALLAHABAD–2

1997

The Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha is a constituent Institute of *Rashtriya Sanskrit Sansthan,* Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Development, Govt. of India.

•

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम् ।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय ॥

•

Annual Subscription

Indian : Rs. 60/- Foreign : $ 15/-
(including postage and registration charges)

Printed at :
Shakuntal Mudranalaya
34, Balrampur House, Allahabad-2

JOURNAL
OF THE
GANGANATHA JHA
KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA

Vol. XLVII January-December 1991

CONTENTS

ENGLISH SECTION

Sandrocottus : A Forgotten King
Dr. Upendranath Roy *1*

Observations on Hanumannāṭaka
Dr. Satya Vrata *15*

Jājpur : A Centre of Śāktism and Tantrism in Orissa
Dr. A.N. Parida *31*

The Central Philosophy of the Mahābhārata
Prof. Ananta Lal Thakur *37*

Glimpses of Educational Etiquette as reflected in the Examples of the Kāśikā-Vṛtti
Radhamadhab Dash *51*

Decoding Manu's Eulogy and Censure of Women
Shruti S. Pradhan *65*

The Ritual of Royal Consecration in Orissa
Dr. Gaya Charan Tripathi *73*

Historiography of the Janapada Age and of the Rise of Magadha
Dr. Shankar Goyal *93*

A Historiographical Critique of the Arthaśāstra of Kauṭilya
Suresh Chandra Mishra *113*

Poetry according to Kavi Karṇapūra
Dr. A. Girija *137*

Pūrva-Mīmāṃsā and Dharma Śāstra
Dr. S.G. Moghe *145*

The Nakṣatra System
Narendra Singh *157*

Attitude of the Kashmirian Rulers towards Buddhism
Dr. Hari Nivas Pande *161*

HINDI-SANSKRIT SECTION

महाभारत और भारतीय काव्यचिन्तन की परम्परा
प्रो० राधावल्लभ त्रिपाठी १६६

वैदिक आख्यान और आचार्य यास्क
डा० मानसिंह १८१

मथुरा की कला में नारी उच्चित्रण की पृष्ठभूमि
डा० राजेश कुमार मिश्र १६५

धर्मशास्त्रों में नारी अपराध
डा० प्रतिमा त्रिपाठी २०५

भारतीय कला में मनके
डा० मानिक चन्द्र गुप्ता २१३

गढ़वाल के प्रमुख संस्कृत कवि एवं उनके काव्य
डा० जयकृष्ण गोदियाल २१६

संस्कृत धातुपाठों में पठित धातुओं का समूहीकरण
डॉ० सुमन सैनी २२७

ऋग्वेद के विश्वेदेवाः सूक्तों में देवता–निर्धारण
डा० शशि तिवारी २४७

नीलकण्ठ दीक्षित का संस्कृत काव्य साहित्य को योगदान
डा० अमिता शर्मा २५७

आचार्य प्रकाशानन्द कृत 'वेदान्त–सिद्धान्त मुक्तावली' में
वर्णित अज्ञान का आश्रयत्व एवं विषयत्व
डा० शैल वर्मा २७३

यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्
डा० भीमसिंह २८१

पाणिनीयं सूत्राष्टकम्
डा० चन्द्रभानु त्रिपाठी २६५

संस्कृतसाहित्ये हंसः हंसदूतसाहित्यञ्च
डा० सुनीता झिंगरन ३०१

विकासदृष्ट्या रामायणप्रयुक्तधातूनां गणभेदविवरणम्
डा० देशराज शर्मा ३११

"संकेतितश्चतुर्भेदो जात्यादिर्जातिरेव वा" इति
काव्यप्रकाशकारिकाविमर्शः
शिवप्रसाद द्विवेदी ३१६

REVIEWS

Monolithic Temples of Madhya Pradesh by D. Dayalan.
(Krishna Kumar) 329

Ancient Indian Political Thought by Dr. S. N. Mital.
(U.K. Tiwari) 331

पंचाल का इतिहास एवं संस्कृति, लेखक डॉ० कपिल देव द्विवेदी
(प्रणव देव) ३३१

सामवेद का परिशीलन, लेखक डा० ओमप्रकाश पाण्डेय
(डॉ० माया मालवीय) ३३४

गैर्वाणी-गौरवं-ग्रन्थमाला

अज्ञातकर्तृकोराज्याभिषेकविधिः

सम्पादकः —डा० गयाचरण त्रिपाठी .... १—३०

श्री योगदेवमालवीयविरचिता शब्दचित्रावली
(वासुदेवाख्यतत्तनयकृतटीकालङ्कृता)

सम्पादकः —डा० गयाचरण त्रिपाठी .... १—३३

SANDROCOTTUS : A FORGOTTEN KING

Upendra Nath Roy

Jalpaiguri

The author in this paper has examined the identification of Sandrocottus with Chandragupta Maurya in the light of available data.

Some Classical writers of the west refer to a king who ruled in India during the days of Seleucus Nicator. Megasthenes was sent to his court on embassy by Seleucus. This king is called Sandrocottus or Androcottus in the Classical accounts. He is reported to have overthrown Xandrames (Chandramas) soon after Alexander's invasion. This king is generally believed to be no other than Chandra Gupta Maurya, the founder of the well-known Maurya dynasty of Magadha. As the available data demand and deserve re-examination, we proceed to test the assumption.

Early Life :

Justin has left an account of how Sandrocottus became a king. That is the only piece of information we have about the early life of that king. So we need not apologize for quoting the passage in full:

"Sandrocottus was the leader who achieved their freedom, but after his victory he forfeited by his tyranny all title to the name of the liberator, for he oppressed with servitude the very people whom he had emancipated from foreign thraldom. He was born in humble life, but was prompted to aspire to royalty by an omen significant of an august destiny. For when by his insolent behaviour he had offended Nandrum, and was ordered by that king to be put to death, he sought safety by a speedy flight. When he lay down overcome with fatigue and had fallen into a deep sleep, a lion of enormous size approaching the slumberer licked with its tongue the sweat which oozed profusely from his body,

and when he awoke, quietly took its departure. It was this prodigy which first inspired him with the hope of winning the throne, and so having collected a band of robbers, he instigated the Indians to overthrow the existing government. When he was thereafter preparing to attack Alexander's prefects, a wild elephant of enormous size approached him and kneeling submissively like a tame elephant received him on his back and fought vigorously in front of the army. Sandrocottus thus having won the throne was reigning over India when Seleucus was laying the foundations of his future greatness. Seleucus having made a treaty with him and otherwise settled his affairs in the east, returned home to prosecute war with Antigonus".[1]

That is how Mac Crindle has rendered Justin. He follows Gutschmid in altering the text by replacing 'Alexandrum' with 'Nandrum'. The original reading is, however, accepted as the correct one by scholars including Dr. R.C. Majumdar now.[2] So it was not Nanda, but Alexander who wanted to have him killed. Similarly, for a "a band of robbers", scholars like Dr. R.C. Majumdar suggest "a band of mercenaries".[3] But even if the text stands as above, that does not make much difference. Even the fighters for the noblest cause are called thieves and robbers by the enemies and Justin undoubtedly belonged to the camp of the enemy. His heroes were the enemies of Sandrocottus. Substituting "Nandrum" for "Alexandrum" can be justified by a careful study of available manuscripts of Justin's work. That is a task we cannot but leave to the experts of Latin. But we must remark in passing that merely the name "Nanda cannot prove Sandrocottus a contemporary of Mahāpadma Nanda or any of his successors. Names are not patented objects. We come across the same names in different parts of India in different ages. So it would be foolish to run to a conclusion on that

1. *Classical Accounts of India* ed. By Dr. R.C. Majumdar, Calcutta,1981, p.193.
2. Do, p. 193 Footnote no.2; *ABORI*, Pune, Vol. 51, pp. 240-241.
3. Do, p. 193. footnote no. 3.

ground alone.[4]

We can safely conclude from the testimony of Justin that (1) Sandrocottus was not born in a royal family. (2) Favourable conditions encouraged him to aspire for throne despite his humble birth (3) He met Alexander but his behaviour (outspokenness) enraged him with the result that he was ordered to be put to death and had to flee. (4) He overthrew Xandrames (Chandrama) after the return of Alexander, uprooted the prefects of Alexander and won the independence of his country. (5) Seleucus has to make a treaty with him.

Neither Maurya nor Gupta :

Attempts have been made to link this Sandrocottus with the Maurya or Gupta dynasty. Justin's statement that "he was born in humble life" is taken to mean that he belonged to a low caste. That is a misinterpretation. All that Justin means is that his forefathers were not rulers and he did not belong to a royal family. It is not necessary for all the Kṣatriyas to be rulers or their relations.

Failure to understand the above statement of Justin has made the following statement of Arrian in his *Indika* incomprehensible to most of our scholars: Megasthenes "resided at the court of Sandrocottus, the greatest king in India, and also at the court of Porus, who was still greater than he".[5] We know it well that Porus was the ruler of a small kingdom while Sandrocottus was "the greatest". So Porus could not be "greater" in respect of territory, power and wealth. Obviously, he was "greater" in descent as he was born in a royal family well-known and respected all over the country while Sandrocottus had a "humble" beginning.

---

4. We favour the reading 'Alexandrum' as Plutarch admits that a meeting of Sandrocottus and Alexander did take place: "Androcottus himself, who was then but a youth saw Alexander himself...." (Life of Alexander, Chap. LXII; Vide, *Classical Accounts of India*, p. 198.)

5. C.A.I., p. 218

Even if Justin implied that Sandrocottus belonged to a low caste, there would be little justification for linking him with the Mauryas or Guptas because neither of them were low caste people. The Mauryas were a Kṣatriya tribe and the Mauryas of Pippalīvana were quite famous even in the days of Buddha. It is ungrammatical and baseless to say that the word 'Maurya' is derived from Murā. Nor can we identify Sandrocottus with a Gupta ruler on the ground that the Guptas were the Kāraskaras (Kakkar jāṭs). Dr. Shri Ram Goyal has established long ago that the Guptas were Brāhmaṇas.[6] So Dr. K.P. Jayasawal's theory that the Guptas were Jāṭas is no longer tenable. But even if we accept it, we do not get the result desired. Despite difference in social status, Gūjaras, Rājpūtas and Jāṭas belong to the same category anthropologically. Jāṭas claim to be Kṣatriyas but even if they are taken to be Śūdras, that does not make them barber. So the barber who usurped the supreme power after getting the old king killed according to Diodorus and Curtius can not belong to the Gupta dynasty nor has he anything to do with Sandrocottus.[7]

It has been assumed on the authority of the *Kaliyuga Rāja Vṛttānta* that the Xandrames of the western Classical accounts of India is Chandraśrī of the Andhra dynasty. It is alleged that Chandragupta I, the founder of the Gupta dynasty, was first a soldier and then became a general. He had illegitimate relation with the queen of the old king. He got Chandraśrī murdered and became guardian of the princes. Then he begot a son called Pulomā from the queen who ruled for seven years only in name. Then Samudragupta gathered a band of robbers and usurped power etc.[8]

---

6. S.R. Goyal *A History of the Imperial Guptas*, pp. 77-81; प्राचीन भारत का इतिहास, भाग 3. प्र० 39-42.
7. *C.A.I.*, pp. 172 and 129-129.
8. D.S. Triveda, *Samāja Dharma Evam Darśana*, VOL. VI, No. 2, pp. 9-25 and No. 3, pp. 15-29.

The *Kaliyuga Rāja Vṛttānta,* allegedly a part of the *Bhaviṣyottara Purāṇa* was quoted by T.Narayanshastri in his '*Age of Shanakar*' for the first time. Then, R.Krishnamcharior quoted it in his *History of the Classical Sanskrit Literature.* But the verses quoted were not found in any copies of the *Bhaviṣyottarapurāṇa.* So Prof. B.S. Upadhyaya of Pilani College corresponded with Krishnamacharior from 1939 to 1941. But the latter could not show him the manuscript that contained the verses. Krishnamacharior, presumably the owner of such a manuscript, died in 1941 and the matter could not be pursued further. However, the scholars have examined the published material and concluded that the *Kaliyuga Rāja Vṛttānta* was composed some time after 1889 A.C. after the discovery of the Bhitari Seal of Kumāragupta. This conclusion based on internal evidence cannot be brushed aside lightly.[9]

There are scholars like Mr. K.D. Sethna who do not believe in the authenticity of the *Kaliyuga Rāja Vṛttānta* and still contend that the Guptas followed soon after the Andhras. Sandrocottus is some Gupta ruler according to them. That does not seem probable from the Purāṇas. Whenever, a dynasty follows the other, the Purāṇas do not fail to mention it. For example, the Śiśunāga dynasty was followed by the Nandas. When the Nandas were uprooted, the Mauryas came to power. The Purāṇas do not hesitate to assert that Puṣyamitra founded the Śuṅga dynasty after murdering the Maurya ruler Bṛhadratha:

पुष्यमित्रस्तु सेनानीरुद्धृत्य स बृहद्रथम्।
कारयिष्यति वै राज्यं......................।।

Devabhūmi, the last ruler of the Śuṅga dynasty was murdered by his ministers Vasudeva who founded the Kaṇva dynasty:

---

9. Jagannath Agrawal, *"Kaliyuga-rāja-vṛttānta and the Imperial Guptas"*, *JBRAS*, Vol. XXXI, 1945, PP. 28-31.

अमात्यो वसुदेवस्तु बाल्याद् व्यसनिनं नृपम्।
देवभूमिं तथोत्पाट्य शुङ्गेषु भविता नृपः।।

His dynasty was uprooted by Sindhuka (or Śiśuka) who founded the Andhra dynasty.[10] Thus the Purāṇas do not hide even the murders committed by the Brāhmaṇa rulers they could have favoured. They are not expected to hold the grief for the murderers of ChandraŚrī and Pulomā under the circumstances more so, if the Guptas were low caste people, namely, the barbers. It is significant that the Purāṇas (despite their attempts to maintain continuity) do not name the Guptas as the successors of the Andhras. Instead they mention Āndhrabhṛtyas, Ābhīras, Gardabhins, Śakas, Yavanas and Tuṣāras as the rulers of the period that followed. A powerful king called *Viśva Phāni* or viśvaśphurji was the ruler of Magadha for some time and the Nāgas held sway in Mathurā and Champā. Then came the Guptas. So there was a long interval - an interval of several centuries-- between the Andhras and the Guptas.

We can approach the issue from a different point too, the Purāṇas are unanimous in declaring that 1500 years passed since the birth of Parīkṣit to the coronation of Mahāpadma :–

यावत्परीक्षितो जन्म यावन्नन्दाभिषेचनम्।
एतद् वर्षसहस्रन्तु ज्ञेयं पञ्चशतोत्तरम्।।

and 836 years passed from the coronation of Mahāpadma to the end of the Andhras :

अन्तरं तच्छतान्यष्टौ षट्त्रिंशत्तु समास्तथा।
तावत्कालान्तरं भाव्यमन्ध्रान्तादयाः प्रकीर्तिताः।।[11]

---

10. *Pargiter, Dynasties of Kali Age*, 1913, PP. 31, 33, 38.
11. do, p. 58.

Since Parīkṣit was born in 3137 B.C. the rule of the Andhras came to an end 1500+836=2336 years later, that is 801 B.C. Xandrames and Sandrocottus belong to a period much later. In order to remove the difficulty, the word 'andhrānta' is taken to mean 'the Andhras stand at the end of which' and the rule of the Andhras is supposed to have begun 801 B.C. Even then the Andhra rule must have come to an end by 341 B.C. as none of the Purāṇas assigns more than 460 years to the Andhras. That too is a date prior to Sandrocottus. Moreover, the *Matsya Purāṇa* reading mentions Pulomā in connection with Andhrānta and Pulomā was not the first but the last king of the Andhra dynasty.[12]

Name and Surname :

The name Sandrocottus is spelt variously by the Classical writers. Arrian uses the form Sandrocottus in his works.[13] Justin and Strabo have used Sandrocottus invariably.[14] That is the conclusion we arrive at from the version edited by Dr. R.C. Majumdar. Mac Crindle's edition has got other forms like Sandracyptus too. Plutarch, who agrees with Justin in stating that he had met Alexander in his youth, calls him Androcottus.[15] Obviously Plutarch got the form Androcottus by dropping the initial '*S*' from the name. The form Sandracottus used by Arrian seems nearer to the original name and Sandracyptus will be nearest to that if '*cy*' is, pronounced as '*ku*'. So the name in Sanskrit was Chandragupta.[16]

---

12. do, p. 58.
13. *C.A.I.* pp. 26, 218, 223.
14. do, pp. 193, 98, 270, 272.
15. This paper was completed in 1991. The author read for the first time in November 1994 Pandit Bhagavad Datta's remarkable work, "*Bhāratavarṣa kā Bṛhad itihāsa*", Pt. I (third edition published in July 1994 published by Pandit Satyashrava, Pranava Prakashan, 1/28 Panjabi Bagh, New Delhi). The original name according to him was Chandraketu, a suggestion the author does not agree with while appreciating Pt. Bhagavad Datta's brilliant contribution to the discussion about the identity of Palibothra and Sandrocottus.
16. *C.A.I.* pp. 198-199.

The king had a surname too. Strabo says that it was a custom in his capital, Palibothra that "the reigning king must be surnamed after the city, being called Palibothrus in addition to his own family name, as for example, King Sandrocottus to whom Megasthenes was sent on an embassy. Such is also the custom among the Parthians, for all are called Arsaces, although personally one king is called orodes, another Phraotes, and another something else."[17] It is obvious to a careful reader that the surname Palibothrus cannot be equated with the "Maurya", "Gupta" or "Āditya". They have not even remote relationship with the word Palibothrus phonetically and they are not derived from Palibothra as reported by Strabo.

We have shown elsewhere that Palibothra cannot be equated with Pāṭaliputra.[18] It is the Greek name for Palibhadrā, the capital of Prāchya Janapada. It lay on the confluence of the rivers Gaṅgā and Rāmagaṅgā. As it was a famous seat of Vedic learning people felt proud of their association with it. It was but natural that the rulers were surnamed after it. By adding the suffix '*aṇ*' to the word Palibhadrā, we get the word Pālibhadra which becomes Palibothrus in Greek and Latin. So the full name of Sandrocottus was Chandragupta Pālibhadra.

Though it would appear a diversion, some observation about the Pratihāra Rājpūtas cannot be spared here in this connection. Well-known scholars in India and abroad hold the Pratihāras as a branch of the Gurjars who are supposed to have come to India with the Hūṇas. Dr. H.C. Ray Chaudhuri thinks the Pratihāras were so called because they served as door-keepers during some sacrifice performed by the Rāṣṭrakūṭa ruler, Danti Durga. Dr. A.C. Banerjee and Dr. A.B.L. Awasthi think they won the title by serving as the door-keepers of the national frontiers.[19] The Purāṇas derive the name from their progenitor, Pratihāra :–

---

17. do, p. 262.
18. U. Roy, "Location of Palibothra", *Journal of Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeeth*, XLV, PP. 41-52.
19. A.B.L. Awasthi, *History from the Puranas*, Lucknow, 1975, p. 101.

परमेष्ठी ततस्तस्मात् प्रतीहारस्तदन्वयः।
प्रतीहारात् प्रतिहर्ता प्रतिहर्तुर्भुवस्ततः।।

Agnipurāṇa 117/14.

परमेष्ठी सुतस्तस्मात् प्रतीहारस्तदन्वयः।
प्रतिहर्तेति विख्यात उत्पन्नस्तस्य चात्मजः।।

Kūrmapurāṇa Chap. 41.

The earliest available inscription of the Pratihāras--Gwalior (Sagartal) Stone Inscription of Bhoja I derives the word from 'Praharana Vidhi' and claims their descent from the Solar Line at the same time. Lakṣmaṇa served his elder brother Rāma as a Pratihāra by repelling enemies and therefore his descendants became known as the Pratihāras. As the word 'Pratihāra' was mistaken for the original word, such fictious derivations were traced on one hand and association with some foreign invaders of intruders was sought on the other. That a new word can gain currency without a foreign invasion seems inconceivable to a section of our esteemed scholars. But that is not necessarily true nor can we take the stories of the Hūṇa invasion as good coin (we intend to discuss it in a separate article). It is more sensible to hold that the word Pālibhadra became 'Pālibhara' and the 'Pālihāra' and 'Palihāra' in course of time. The alternative form of 'Pālibhadra' (Pāribhadra) became 'Parihāra' similarly. Hard pronunciation of 'l' and 'r' resulted in the third form 'Paḍihāra' (पड़िहार). The origin of the words was forgotten after a lapse of centuries and a false Sanskritization resulted in Pratihāra. That the Pratihāras are the descendants of the Kṣatriyas of Palibhadrā and belong to the Solar line as claimed in the *Gwalior Inscription* makes sense and serious objections against it have never appeared. Baseless assumptions should have no room in historical research and reason must replace obstinacy.

Confrontation with Seleucus :

What sort of relation did Sandrocottus have with Seleucus ? What did actually happen before and after the treaty ? Most of the historians in India believe that Seleucus suffered a defeat and had to make peace with the Indian ruler. He gave his sister or daughter in marriage with the Indian king or his son.

The *'Cambridge History of India'* Vol. I does not admit it. George Macdonald finds a Sandrocottus' or his son's marriage with a Greek princess simply impossible : "There seems, however, to be no room in his family circle, as we otherwise know it, for any relationship of the kind... In that land of caste a *jus connubili* between the two peoples is unthinkable". He does not mention what he "Otherwise" knows about the family circle of Sandrocottus and neither the classical writers of the west nor of east shed any light on it. Evidently the difficulties he has in mind are connected with Sandrocottus' identification with Chandragupta Maurya.[20] The identification proposed here removes all those difficulties totally.

George Macdonald adds further : "....It must be borne in mind that the written record contains nothing to show that Seleucus suffered defeat, nothing even to suggest that the rival armies ever come to blow at all.... If he allowed Antigonus to crush Cassander, Lysimachus and Ptolemy, his own turn would not belong in coming. It was only political, therefore, to make the best terms he could with Chandragupta, whose 500 elephants reached the theatre of war in time to play a conspicuous part in the final overthrow of Antigonus at Ipsus in the year 301.[21]

George Macdonald is partly contradicted by Strabo who is more specific about the details of the treaty than Justin. He informs the following: "...along the Indus are the Paropamisadae, above

20. *Cambridge History of India,* Vol. I, Delhi, 1955, p. 387.
21. do. p. 388.

Whom lies the Paropamisus mountain : then next, towards the south the Gedroseni, with the other tribes that occupy the sea-board : and the Indus lies lattitudinally along side all these places; and of these places, in part, some that lie along the Indus are held by Indians, although they formerly belonged to the Persians. Alexander took these away from the Arrians and established settlements of his own, but Seleucus Nicator gave them to Sandrocottus, upon terms, of intermarriage and receiving in exchange 500 elephants".[22]

We do not know whether Chandragupta Palibhadra or his son married the Greek princess, but the above passage leaves no doubt about it that the marriage took place. It was quite normal among the rulers to demand girls from the families of the defeated kings and cast did not stand in the way. Whatever the importance of 500 elephants Seleucus received from Sandrocottus, he could not have given up the Greek settlements and a princess simply for it. Racism fostered by imperialism does not permit George Macdonald to admit that a white ruler was defeated by a nonwhite one and a white princess was given in marriage to a non-white prince. We pity the fellow and conclude that Seleucus was defeated and the western authors tried their best to hide it.

The Iron Pillar Inscription :

This observation is borne out by Plütarch's euphemistic statement too. Plutarch says : "..... Androcottus.... presented Seleucus with 500 elephants and overran and subdued the whole of India with an army of 600,00 men." It demonstrates that the Indian king confronted Seleucus and defeated him and it was simply a part of his exploits. Plutarch is supported amply by the evidence of the Iron Pillar Inscription at Meherauli.

---

22. *C.A.I.*, p. 98.

The inscription consists of three verses. The first verse refers to a king who had defeated his enemies in Bengal and forced them to turn back (i.e. flee), who had crossed seven streams and vanquished the Vāhlikas in battle and who had marched victoriously upto the ocean in the south. The third verse contains the following pieces of information : (1) The king had built an empire by his own prowess and enjoyed it for a long time. (2) He was called Chandra and he had a moon-like face. (3) He was a devotee of Viṣṇu and this high pillar (dhvaja) of Lord Viṣṇu was installed by him on the Viṣṇupada Giri out of devotion.

These details are applicable to Chandragupta Pālibhadra only. Neither Chandravarmā of Puṣkarṇā nor Chandra Gupta I had a big kingdom. They were not emperors and their reign was not long enough. Even Chandrgupta Maurya's reign was not a long one and it was his successors who extended his domains in east and south. Chandragupta II inherited an empire, he did not build it. The empire of the Guptas was built by Samudragupta. The testimony of Justin rejects other Chandras in favour of Chandragupta of Palibhadrā.

There are scholars who assume that the first two verses of the inscription refer to Samudragupta, while the third verse refers to Chandragupta II. Anyone who cares to put the words of the verses in prose order properly will realise the untenability of such an assumption. The verses refer to one and only one king called 'Chandra'. Attempts have been also made to identify this Chandra with Samudragupta. There are two arguments advanced in favour of such assumption. First, it is argued that the king mentioned in the inscription was called 'Chandra' for his moon-like face, it was not his real name. Second, Vāmana in his *Kāvyālaṅkāra* (III. 2.2) refers to a prince Chandra Prakāśa who was son of Chandragupta and who had made Vasubandhu his minister.

None of these arguments stands the test. There is nothing in the word *'Chandrāhvena'* used in the third verse to suggest that Chandra was not the real name of the king. As for the reference to Vāmana his work refers to *Subandhu,* not *Vasubandhu.* The latter was a Buddhist Scholar and there is no evidence in literature or inscriptions to support the contention that he had accepted a ministerial job under Samudragupta. Here is the correct reading of the piece from Vāmana :

सोऽयं सम्प्रति चन्द्रगुप्ततनयश्चन्द्रप्रकाशो युवा।
जातो भूपतिराश्रयः कृतधियां दिष्ट्या कृतार्थश्रमः।।
आश्रयः कृतधियां इत्यस्य च सुबन्धुसाचिव्योपक्षेपपरत्वात्साभिप्रायत्वम्।

While we want more light on Chandra Prakāśa and Subandhu, they have nothing to do with Samudragupta.

The Vāhlikas vanquished by the king were in my humble opinion none but the Bactrian Greeks led by Seleucus. They cannot be indentified with some obscure tribe in East Panjab, Makaran, Sindh or Beluchistan because one need not cross "Seven Streams" to reach there. Some scholars render 'सिन्धोः सप्त मुखानि' as "seven mouths of river Sindhu" and insist that it refers to the delta of the Sindhu (Indus). But that is hardly an ideal route for an army marching to the destination suggested by our esteemed historians. Dr. B.C. Law with his sound knowledge of geography identified the Vāhlikas with the Baktrioi.[23]

Equally unable is the contention that the Iron Pillar was or intended to be installed at somewhere in Panjab. In fact the Iron Pillar was installed at the very place where it is now and the place was known as Viṣṇupada Giri at the time. We have discussed such

23. B.C. Law, *Historical Geography of India.* (Hindi Ed.). Lucknow, 1972. p. 225.

details elsewhere.[24] Suffice to say that such misconceptions arise from the notion that the Iron Pillar is a memorial set up to celebrate the victory of a Gupta ruler and it must have been placed at his north-western frontier. The third verse calls it Viṣṇudhvaja and states that it was installed out of devotion for Lord Viṣṇu.

To conclude, Chandragupta Pālibhadra had a long rule, he was a devotee of Viṣṇu and installed the *Iron Pillar* at Meherauli which is a wonder of Indian metallurgy.

---

24. U. Roy, "Rājā Chandra kī Meheraulī Lauha Stambha-Lipi", *Śodha-Patrikā*, Vol. 39, No. 3, pp. 83-88 and "*Vāhlīka Aur* Viṣṇupada", *Śodha-Patrikā*, Vol. 48 No. 2 pp. 35-42.

OBSERVATIONS ON HANUMANNĀṬAKA

Dr. Satya Vrat
Sri Ganganagar (Rajasthan)

Though mostly an anthology, the *Hanumannāṭaka* represents a version of the Rāma-story with some telling innovations that combine to invest it with a distinct personality.

Though designated as such and divided into Acts marked by a sprinkling of prose passages and sundry stage-directions, the *Hanumannāṭaka* (*HN.*)[1] is an apology for a drama. The two recensions consisting respectively of nine acts with 791 verses and fourteen acts comprised of 579 stanzas, in which the *HN.* is currently available bear testimony to the measure of popularity it has enjoyed, over the years. With the bulk of verses bodily lifted from the earlier Rāma-plays, especially the *Prasannarāghava* (*PR.*) and the *Anargharāghava* (*AR.*), it essentially boils down to a compendium of the *Rāmāyaṇa*. However, the substantial divergences it displays from Vālmīki's text entitle it to be broadly rated as a sort of independent version of the epic story. The variations in the *core* episodes and crucial events may not be many in number, it is their peculiarity and significance in the story that form the rationale of the play and merit a searching appraisal.

Act One commands a broad spectrum. Preliminaries apart, it encompasses in the body of mere fifty-four verses the epic story from Rāma's birth to his return to Ayodhyā after his marriage at Mithilā. It is, however, his lively encounter with Paraśurāma, furious at his

1. Ed. Manna Lal Abhimanyu, Chaukhamba Vidya Bhavan, Varanasi, 1992.

audacity in snapping the blow of his mentor, Lord Śiva, that forms the life-breath of the Act and invests it with pleasing freshness. While in Vālmīki's epic the bout purports to be a sort of interception of Rāma's entourage in the course of his journey back home by the enraged sage, with his vaunt evaporating in thin air the moment the prince draws with equal ease the bow of Viṣṇu as well;[2] in the *HN.* the encounter precedes the solemnization of the royal marriage and degenerates notwithstanding the restraint exercised by Rāma into a game of invectives with the impetuous Lakṣmaṇa as an over active participant adding fuel to the fire with undue frequency. The author of the *HN.* might have been indebted for the episode, to the *PR.* and the *Bhuśuṇḍi Rāmāyaṇa* (BR.). It seems to have cast its spell on Goswāmī Tulasīdāsa, the celebrated author of the *Rāmacaritamānasa* (*RCM*) and forms one of the sources of the sage's encounter with the two brothers as brilliantly detailed by him in his epic. Tulasīdāsa seems to have been so enamoured of the heady episode that he has not only adapted some of the parallel verses in the *HN.* , he has also not hesitated in picking up quite a few phrases and words from the original. Some of the borrowals and adaptations merit notice.

In the *HN.*, Sītā seeks to draw a contrast between the tender form of Rāma, for whom she has taken fancy by now and the mighty bow, and further expresses her dismay at her father's wisdom in prescribing it as a precondition of her marriage. She is evidently apprehensive of Rāma's capacity to deal with the bow.

कमठकठोरमिदं धनुर्मधुरमूर्तिरसौ रघुनन्दनः।
कथमधिज्यमनेन विधीयतामहह तात पणस्तव दारुणः।।

HN. I. 10.

The verse has been neatly absorbed by Tulasīdāsa in the body of

2. *Rāmāyaṇa*, Gita Press, I. 74, 75, 76. 1-15.

three lines that follow, though the sequence of the contrast and Sītā's dismay has been reversed here. Far from impairing the effect of the original, the explicit expression in the *Rāmacaritamānasa* serves to heighten the poetic impact and beauty.

नीकें निरखि नयन भरि सोभा। पितु पनु सुमिरि बहुरि मन छोभा।।
अहह तात दारुन हठ ठानी। समुझतु नहिं कछु लाभ न हानी।।
कहँ धनु कुलिसहु चाहि कठोरा। कहँ स्यामल मृदु गात किसोरा।।[3]

While पितु पनु सुमिरि बहुरि मन छोभा is but an echo of अहह तात पणस्तव दारुणः, the second line is intended to be a commentary of sorts on the crisp expression. It is addedly marked by verbal borrowing from the original. The words अहह तात दारुन have obviously been lifted from the verse. By comparing the bow with the thunderbolt in preference to the Kamaṭha, the third line means to highlight the unassailability of the bow and thereby conveys the contrast more emphatically.

Responding with alacrity to Rāma's expression of surprise at the failure of the vast array of suitors in lifting or bending the bow, which conjures up to him of the vision of the earth void of powerful men (*HN.* I.11), Lakṣmaṇa offers, if permitted by him, to successfully deal with the bow.

देव श्रीरघुनाथ किं बहुतया, दासोऽस्मि ते लक्ष्मणो
मेर्वादीनपि भूधरान्न गणये, जीर्णः पिनाकः कियान्।
तन्मामादिश पश्य पश्य च बलं भृत्यस्य यत्कौतुकं
प्रोद्धर्तुं प्रतिनामितुं प्रचलितुं नेतुं निहन्तुं क्षमः।।

HN., I.12

Tulasīdāsa has adapted the verse in the following excerpt with a

3. *Śrī Rāmacaritamānasa* (Medium size), Gita Press, 14th edition, p.246.

substantially improved expression which transforms it into a more poetic and forceful piece.

जौ तुम्हारि अनुसासन पावौं। कंदुक इव ब्रह्मांड उठावौं।।
काचे घट जिमि डारौं फोरी। सकउं मेरु मूलक जिमि तोरी।।
तव प्रताप महिमा भगवाना। को बापुरो पिनाक पुराना।।
नाथ जानि अस आयसु होउ। कौतुक करौं विलोकिअ सोऊ।।
कमल नाल जिमि चाप चढावौं। जोजन सत प्रमान लै धावौं।।[4]

Compared with Tulasīdāsa's piece, the original sounds prosaic. The expression of Lakṣmaṇa's prowess in मेर्वादीनपि भूधरान्न गणये is rather casual and insipid. Tulasī has not only revealed what was latent in *ādīnapi*, he has by comparing Brahmāṇḍa with Kanduka and Meru with Mūlaka (raddish) effectively underscored the unbounded strength and self-confidence of Lakṣmaṇa. To say that he would toss the universe like a small ball and crush it down like an unbaked pitcher, and break the Meru with effortless ease like a raddish is certainly more poetic. जीर्णः पिनाकः कियान् in the original is paralled by`को बापुरो पिनाक पुराना in the *RCM* which, besides being a verbal translation of its prototype, seeks to belittle the mighty bow more effectively. And by crediting the prospective feat to Lord Rāma, Tulasīdāsa has addedly brought home Lakṣmaṇa's modesty, his provocative and mischevious retorts to Paraśurāma in his epic notwithstanding. The third line of the verse "तन्मामादिश पश्य पश्य च बलं भृत्यस्य यत्कौतुकम्" is virtually paraphrased as नाथ जानि अस आयसु होउ। कौतुक करौं बिलोकिअ सोउ।। Needless to say that आयसु होउ and`कौतुक करौं बिलोकिअ सोउ respectively correspond to तन्मामादिश and पश्य पश्य च बलं भृत्यस्य यत कौतुकम्. While the fourth line of the verse etc. is pedestrian, Tulasīdāsa has turned it into a more polished and impressive expression that again serves to highlight the young prince

4. *Ibid.*, p. 242.

(Lakṣmaṇa's) funds of physical and spiritual prowess. कमल नाल जिमि चाप चढ़ावौं। जोजन सत प्रमान लै धावौं overshadows its original both in crispness and poetic beauty.

With Rāvaṇa reluctant to trife with the bow of his mentor and other suitors unable to do so, Janaka pities the lot of his daughter in the following verse.

माहेश्वरो दशग्रीवः क्षुद्राश्चान्ये महीभुजः।
पिनाकारोपणं शुल्कं हा सीते किं भविष्यति।।

HN. I.17.

Tulasīdāsa has assimilated the idea in his own way in a couplet which, not unlike the earlier adaptations, bespeaks his poetic talents in giving the original a more winsome garb.

अब जनि कोउ भाखै भट मानी। वीर विहीन मही मैं जानी।
तजहु आस निज निज गृह जाहू। लिखा न विधि वैदेहि विवाहू।।[5]

Though modelled on क्षुद्रश्चान्ये महीभुजः Tulasī's expression वीरविहीन मही मैं जानी brings out the helplessness of the suitors in the situations more effectively. हा सीते किं भविष्यति is doubtless more suggestive. By rendering it as लिखा न विधि वैदेहि विवाहू Tulasīdāsa has made it more explicit. And तजहु आस निज निज गृह जाहू is a manifestation of Janaka's abhorrence of the haughty rulers who had flocked to try their luck with the bow.

The description of the sound of the Pināka, when snapped by Rāma, has been a favourite theme with the Sanskrit playwrights. Not unoften, they break into hyperbole and prolixity. As detailed by the author of the *HN.*, it is alleged to have set the universe into commotion, shaking the earth to its moorings and causing even the sun to deflect from its course.

5. *ibid.* p. 241.

त्रुटयद्भीमधनुः कठोरनिनदस्तन्नाकरोद्विस्मयं
त्रस्यदवाजिरवेरमार्गगमनं शम्भोः शिरःकम्पनम्।
दिग्दन्तिस्खलनं कुलाद्रिचलनं सप्तार्णवोन्मेलनं
वैदेहीमदनं मदान्धदमनं त्रैलोक्यसम्मोहनम्।।

H N., I.27

Tulasīdāsa has recast the verse in his mould, though that does not conceal his indebtedness to the *H.N.* He has doubtless replaced *Śambhoḥ śiraḥkampanam, kulādricalanam* etc. by the omnibus phrase अहि कोल कूरुम कलमले, but besides picking up the word *kaṭhora* from the play, he has, not unlike it, pointedly described the swerving of the sun from its normal path as one of the consequences of the terrific sound.

तेहि छन राम मध्य धनु तोरा। भरे भुवन धुनि घोर कठोरा।
भरे भुवन घोर कठोर रव बाजि तजि मारगु चले।
चिक्करहिं दिग्गज डोल महि अहि कोल कूरुम कलमले।।[6]

Paraśurāma's sudden emergence on the scene has prompted the playwright to draw a vibrant pen-sketch of the furious sage. His eternal celibacy, chopping down the thousand arms of Kārttavīrya and his clearing the earth of the Kṣatriya race, times without number, and its consequent gifting to the Brāhmaṇas have been sought to be detailed in three consecutive verses in the *HN.* (I. 32-34). Tulasīdāsa has drawn upon them to give an integrated picture of the sage, enraged at the slight.

बाल ब्रम्हचारी अति कोही। बिस्व विदित छत्रिय कुल द्रोही।।
भुजबल भूमि भूप बिनु कीन्ही। विपुल बार महिदेवन्ह दीन्ही।।
सहसबाहु भुज छेदन हारा। परसु बिलोकु महीप कुमारा।।[7]

---

6. *Ibid.* p. 249.
7. *Ibid.*, p. 257.

Here बाल ब्रह्मचारी doubtless corresponds to आजन्म ब्रम्हचारी (I.32). बिस्व विदित छत्रिय कुल द्रोही and भुजबल भूमि–दीन्ही form an adaptation of राजन्यगोष्ठीवनगजमृगयाकौतुकी (I.32) and येन त्रिसप्त कृत्वो etc. (I.34). What is described at length in I. 33 finds echo in सहसबाहु भुज छेदनहारा। परसु बिलोकु महीपकुमारा।।

Despite persistent provocations and threats from Paraśurāma, Rāma does not lose his cool. He rather begs his pardon for the 'lapse'.[8] He tells Paraśurāma in unmistakable terms that whatever the odds, we of the Raghu race never take up arms against the *Brāhmaṇas* and the cows.

निहन्तुं हन्त गोविप्रान्न शूरा रघुवंशजाः। *HN.* I.40

Tulasīdāsa was so overwhelmed by the high idealism revealed in the hemistich that he thought it best to merely paraphrase it, adding gods and Harijanas to the list.

सुर महिसुर हरिजन अरु गाई। हमरें कुल इन्ह पर न सुराई।।[9]

Rāma goes to the extent of sticking out his neck to Paraśurāma to do with it as he pleased. अयं कण्ठः कुठारस्ते कुरु राम यथोचितम् (*HN.*, I. 40). Tulasīdāsa was deeply touched by Rāma's modesty and reverential behaviour with the sage. He has seized upon the pithy sentence to expand it at some length in his epic.

अपराधी मैं नाथ तुम्हारा।
कृपा कोपु बधु बंधव गोसाईं। मों पर करिअ दास की नाईं।।[10]
करु कुठार आगे यह सीसा।[11]

When Paraśurāma had the audacity to test Rāma's might by inviting him to draw Viṣṇu's bow to prove that the earlier feat was no

---

8. तच्चापलं परशुराम मम क्षमस्व। *HN.* I.39
9. *Rāmacaritamānasa*, op. cit. p. 258.
10. *Ibid.* p. 262.
11. *Ibid.* p. 264.

fluke, the prince did that with incredible ease. That filled the sage with wonder and left him aghast. This is how the author of the *HN.* has described the event.

राजन्यकप्रधनसाधनमस्मदीयमाकर्ष कार्मुकमिदं गरुडध्वजस्य।। *HN.* I. 46

रामस्तदादाय धनुः सहेलं बाणं गुणे योज्य यदाचकर्ष।

भाति स्म साक्षान्मकरध्वजः स्वर्गतिं प्रचिच्छेद च भार्गवस्य।। *HN.*, I.50.

Tulasīdāsa has drawn upon the verses and has summed them up in mere two lines.

राम रमापति कर धनु लेहू। खैंचहु चाप मिटै सन्देहू।।
देत चाप आपहि चलि गयऊ। परसुराम मन विसमय भयऊ।।[12]

Some other stanzas, as found in the *HN.*, also form the source of quite a few pieces in the *RCM.*, but since they have been borrowed from other plays it would be better to leave them out of consideration.

The second Act breaks into a daring departure from the epic story and sets at naught the high moral values it seeks to uphold. In it are described with abandon the sexual sports of Rāma and Sītā which cannot but remind one of the similar amourettes detailed in the eighth canto of the *Kumārasaṁbhava*. The description perhaps owes itself to the *Bhuśuṇḍi-Rāmāyaṇa* (*BR.*), which, obviously under the impact of the various Tantric systems and the Rasika strand of the Viṣṇu cult, is padded with sizable erotic sports of the divine couple. Howsoever shocking and repulsive, the sexual orgy of Rāma and Sītā, had become an inalienable trapping of the cult. As a representative text of the system, it was natural for the *BR.* to address itself to these amourettes with a measure of tenacity.

---

12. *Ibid.* p. 266.

However, the description in the *HN.* betrays substantial divergences from the *BR.*, both in contents and approach to the affair. In the *BR.* Sītā is protrayed as a coy girl, averse to the advances made by the hero to win her over. She stoutly resists attempts to temper with her girdle and the lower garment.[13] She does not hesitate in separating him with a well-aimed kick.[14]Even when her gimmicks such as the concealing of the privy part[15]and feigning sleep[16] are foiled and she is cornered with no alternative left to her, she timidly appeals to Rāma to proceed gently in the affair.[17] But that does not deter him from the violent game which leaves red even the bed.[18]

As depicted in the *HN*, however, Sītā represents the other pole. She appears to be a willing partner in the act. With moonshine forming the captivating backdrop, she readily proceeds to the *boudoir*, imparting immense pleasure to *Rāma*,[19] who in excitement carries her to the bed.[20] She feels no qualms in giving expression to her welling emotions.[21] Feeble resistence apart, she carries out the act with gusto, exchanging kisses and caresses, which combine to turn the world into a blessed haven of pleasure and enjoyment for them.[22] In enclosing Rāma into a tight embrace and subsequently

---

13. बलेन सा तस्य सुबाहुयन्त्रणां निवार्य नीवीं प्रददौ करं हि सा। *Bhuśuṇḍi-Rāmāyaṇa* (*BR.*). Vishvavidyalaya Prakashan, Varanasi, 1975 A.D., I. 28.31.
14. हठात् समाकृष्य पदद्वयेन सा विव्याथ वक्षःस्थलमस्य कामिनः।।*Ibid.* I. 28.36.
15. पिधाय योनिं करपद्मसम्पुटे--*Ibid.* I. 28.47
16. पराङ्मुखी तावदभूज्जवेन सा। *Ibid.* I. 28.49
17. अलं जवेन प्रिय मुञ्च मुञ्च मां--*Ibid.* I. 28.52
18. स भाष्यमाणोऽपि जवेन योनिं बभञ्ज तस्याः खलु दीनयाचितम्। *Ibid.* I.28.53–ररञ्ज शय्यापि यथार्द्रयावकैः। *Ibid.* I. 28.54
19. *HN.* II.2
20. *Ibid.*, II.10
21. बाणान्पञ्च प्रवदति जनः पञ्चबाणोऽप्रमाणै–
बाणैः किं मां प्रहरति शनैर्व्याहरन्ती जगाम।। *Ibid.*, II.10
22. *Ibid.* II. 12

loosening the grip to afford him a modicum of respite, Sītā in the *HN.* has the trappings of a *Prauḍhā.*[23] The trappings unfold themselves in a variety of amorous actions, which certainly do not emanate from a newly wed maiden.[24] Even when exhausted with the nocturnal orgy, she has the temerity to offer the hero her *rasanā* with a provocative invitation to enjoy it.[25]

Act Three is also characterised by notable deviations from the known epic story. According to the version recorded in the play, Rāma is not banished due to a harem-intrigue. It is to pacify the evil portents that had been haunting the royal palace ever since the arrival of Sītā in the family, that Kaikeyī demands Rāma's exile and throne for her son Bharata.[26] A hint to the so-called boons (*vāgbandha*) is made but it is too subdued to merit serious attention. The *HN* is perhaps the sole text to attribute such a devastating act as Rāma's exile to an irrational belief in frivolities. The playwright seems to be soft to Kaikeyī who, though labelled as *kulāṅgāramūrtiḥ* is spared the harsh denunciation she is subjected to by Bharata in the epic.[27]

The sequence of events in the Act is grossly distorted, rather thrown overboard. Contrary to the epic version, Bharata is said to have been present at Ayodhyā when his mother asked Daśaratha to meet her whimsical demand. And the old king dies[28] before Rāma could leave for the forest.[29]

---

23. *Ibid.* II. 11
24. पृथुलजघनभारं मन्दमान्दोलयन्ती, मृदुचलदलकाग्रा प्रस्फुरत्कर्णपूरा।
प्रकटितभुजमूला दर्शितस्तन्यलीला प्रमदयति पतिं द्राग्जानकी व्याजनिद्रा।। *Ibid.* II. 17.
25. पिब पिब रसनां मे कामतो निर्विशङ्कम्। *Ibid.*, II. 21
26. *Ibid.*, Prose Passage, p. 37. कैकेयी वाचमूचे निखिलनिजकुलाङ्गारमूर्तिः ससीतः/
शान्त्यै पुत्रस्य राज्यं भवतु, वनमभिप्रेष्यतामेष रामः// *Ibid.* III. 37
27. *Rāmāyaṇa,* op. cit. II. 73, 74.
28. निश्वस्य दीर्घतरमुच्छ्वसितं न भूयः। *HN.* III:7
29. *Ibid.*, III. 9-11.

The most astounding variation is found in the episode of the *svarṇamṛga*. According to the version of the play Rāma goes to hunt down the mysterious deer, alongwith Lakṣmaṇa who, before leaving, draws a line with the tip of his bow in front of the cottage to ward off any mishap in their absence.[30] In the Tibetan version of the Rāma-story, Lakṣmaṇa is said to have raised a fence around the cottage, and asked Sītā not to go beyond it. On Sītā's refusal to move from the enclosure, Rāvaṇa carries her off together with the whole plot of land.[31] The *HN.* is indeed the solitary text to make the two brothers chase the deer simultaneously leaving behind Sītā, obviously to her fate.

While in most of the Indian texts including the *HN* (III. 24), the demon Mārīca assumes the form of a golden deer to dupe Rāma, as bidden by his master, in the Tibetan account it is Rāvaṇa's sister who transforms herself into a deer to settle scores with the prince.[32] The Malayan version substitutes two gazelles[33] for the one, known from the vast majority of sources.

The famous verse ग्रीवाभङ्गाभिरामं etc. borrowed from the *Śākuntalam*, has no *locus standi* in the play as there is no chariot chasing the deer. The verse seems to have been inducted in the play because of the author's fascination for it.

The killing of Vālin by Rāma as a part of his pact with Sugrīva has been a highly debatable subject, down the ages. In the *Rāmāyaṇa*, Vālin severely upbraids Rāma for his recklessness and

---

30. *Ibid.*, III. 27
31. J.W. De Jong : "The story of Rāma in Tibet", in *Asian Variations in Rāmāyaṇa* (ed. K.R. Srinivasa Iyengar), Sahitya Akademi, New Delhi, 1983, p.170.
32. *Asian Variations in Rāmāyaṇa,* op. cit. p. 178.
33. *Ibid.*, p. 285.

seeks to convince him of his innocence in unmistakable terms.[34] It is ironic that in the *HN.* Rāma himself comes to entertain doubt about the validity of his action. He is rather convinced of Vālin's innocence and suffers from remorse for having killed him without any cogent reason.[35] It is interesting that Rāma showers fulsome praise on Vālin for having avenged his father's (Indra's) defeat at Meghanāda's hands by subjecting Rāvaṇa to abject humiliation (V. 55). Vālin, on the other hand, pours scorn on him, reminding him that what Sugrīva is supposed to do for him, he could have done it better (V. 56).[36]

Bhavabhūti, a sensitive poet as he was, felt outraged at Rāma's liquidating Vālin apparently for no valid reason. He has sought to correct the aberration by making Vālin undertake an expedition against Rāma. He is killed in the encounter that ensues. He regrets the venture undertaken at the instance of his friend Rāvaṇa[37] The change is evidently intended to absolve Rāma of the stigma of killing an innocent person.

The distinguishing mark used by Sugrīva in his combat with Vālin is faintly hinted at in the *HN* (VIII. 13). It doubtless accords with the epic, but while in the *Rāmāyaṇa*, Sugrīva is invested, with a garland of Gajapuṣpī flowers,[38] the mark is mysteriously left unspecified in the play. He is found in some alien versions resorting to funny things like mirror and shell to distinguish himself from his combatant brother.[39] Interestingly, there is no trace of enmity between them in Bhavabhūti's

---

34. हत्वा बाणेन काकुत्स्थ मामिहानपराधिनम्। किं वक्ष्यसि सतां मध्ये कर्म कृत्वा जुगुप्सितम्।। *Rāmāyaṇa*, IV. 17.35

35. अनपराधिनं बालिनं हत्वा मन्दभाग्यः कथमहं जानकीसुखमनुभविष्यामीति। *HN* .p. 77

36. Compare-मामेव यदि पूर्वं त्वमेतदर्थमचोदयः। मैथिलीमहमेकाह्ना तव चानीतवान् भवेः।। *Rāmāyaṇa*, IV. 17.49

37. *Mahāvīracarita* (ed. Ram Chandra Mishra), Benaras, V.S. 2012, p. 228, 234 etc.

38. *Rāmāyaṇa*, IV. 12.39

39. *Asian Variations in Rāmāyaṇa*, op. cit. p. 170.

account. Vālin rather solemnizes Sugrīva's friendship with Rama, before breathing his last.[40]

While in the epic story, it is Jāmbavān who prompts Hanumān to cross over to Laṅkā to ascertain the whereabouts of Sītā, the task in the play is assigned to him by none else but Rāma himself.[41] Hanumān feels flattered at the assignment and breaks into a boastful account of his might. He could dry up the ocean, build a causeway through it and could transplant there Laṅkā itself, thundered the monkey (*HN*, VI. 4-6). Hanumān's vaunt is not only at variance with the epic version, it is also incompatible with his modesty in answering Rāma's queries, on his return from the mission in Laṅkā. To Rāma's question as to how could he burn down Lankā which is supposed to be unassailable, he says with enviable humility that he had been a mere *nimitta* in the exercise. Laṅkā had already been gutted by the fire of your anger and Sītā's burning sigh's.[42] A monkey, he further adds, has the capacity only to jump from one branch to the other. If he could cross the mighty ocean, his (Rāma's) majesty has doubtless been instrumental in it (*HN.*, VI. 44).

The account of war, as given by Dāmodara Miśra, also reveals substantial deviations from its epic prototype. The war in the *HN* begins with Kumbhakarṇa's encounter with the monkey-chief Sugrīva whom be carries away to Laṅkā, though he subsequently manages to return to his camp, after subjecting the demon to quite some harassment (XI. 25). In the duel that follows, Aṅgada releases Sugrīva from the clutches of Kumbhakarṇa, hurling the demon on the ground with his Gāruḍa noose (XI. 31). Nīla sets Kumbhakarṇa

---

40. *Mahāvīracarita* op. cit. p. 239-40.

41. उत्तिष्ठ हरिशार्दूल लङ्घयस्व महार्णवम्। परा हि सर्वभूतानां हनुमन् या गतिस्तव।। *Rāmāyaṇa*, IV. 66.36

42. निःश्वासेनैव सीतायाः राजन् कोपानलेन ते। दग्धपूर्वा तु सा लंका निमित्तमभवं त्वहम्।। *HN*., VI.43

ablaze (XI. 32). At Rāvaṇa's behest, the clouds send down showers to extinguish the fire (XI. 33).

It is evidently at odd with Vālmīki's version. In the *Rāmāyaṇa* the war begins with Rāvaṇa's duel with Sugrīva (VI. 40), and the monkey turns out to be quite a match to the mighty demon. The outcome of the encounter was indeed flattering for Sugrīva.[43] It might have inspired the author of the *HN* to detail his account of Sugrīva's combat with Kumbhakarṇa but it offends the sequence of the story. Whereas Kumbhakarṇa is awakened at Rāvaṇa's instance, even before the first shot is fired,[44] he is known in the epic version to have been jolted out of slumber at an advanced stage of war, after Rāvaṇa had suffered several reverses and lost some of his doughty warriors.[45]

Kumbhakarṇa's bout with Sugrīva, as described in the epic (VI. 67, 58, 88), is closer to the account in the *HN*, though there is no mention of Aṅgada in the context. The intervening events namely Nīla's setting Kumbhakarṇa on fire to be subsequently quenched by the showers, seem to be peculiar to the play.

The part that Hanumān is assigned to play besides his role, so well known in the epic, also seems to be the innovation of the playwright. He intercepts and throws into the ocean the missile that Rāvaṇa seeks to hurl at Lakṣmaṇa (XIII. 1). It inflames him (Rāvaṇa) beyond measure, and he sets out to kill Brahmā, holding him responsible for the failure of his weapon. Thereupon Brahmā asks his son Nārada to lead Hanumān elsewhere to enable Rāvaṇa to succeed with the weapon. Nārada does accordingly (P. 178, XIII. 2). Rāvaṇa's missile throws into swoon everybody including Lakṣmana; Jāmbavat

---

43. अथ हरिवरनाथः प्राप्तसंग्रामकीर्तिः। *Rāmāyaṇa*, VI. 40.29.
44. प्रबोध्यतामयं वीरः कुम्भकर्णः। *HN*. p. 159
45. *Rāmāyaṇa*, VI. 60.59

being the only exception.[46] Rāma curses Māruti for deserting Lakṣmaṇa at the difficult hour (XIII. 11).

Hanumān's chance encounter with Bharata also emerges as a peculiarity of the *HN.* As Hanumān reached Ayodhyā in the course of his journey back from the Droṇagiri, to enquire, as bidden by Rāma, of well-being there, Bharata shot him down (XIII.24). He was all but dead. However, on learning of his devotion to Rāma, Vasiṣṭha revived him with the herbs of the mount Droṇa that he had brought with him to cure Lakṣmaṇa of the swoon (XIII. 25-26).

The way Rāvaṇa conducts himself in the play is naggingly inconsistent. With inflated *hauteur* he treats all wise counsel with contempt and goes as far as to boot out his younger brother Vibhīṣaṇa though that turns out to be his undoing. But when reduced to difficult straits in the war, he meekly seeks his wife's advice whether he should release Sītā at that juncture or invite his end at Rāma's hands.[47] It evokes a sharp retort from her.[48] He also seems to contemplate a truce with Rāma when he asks him through his envoy Lohitākṣa to surrender to him the axe that he had secured from Paraśurāma (*HN*; P. 195). Which he might have thought, would symbolise his victory over the adversary. Rāma, however, refuses the overtures point blank.[49] And when locked in the fighting, they slip into an exchange of invectives (XIV. 21-26), Rāma's anguished cry *Bho dīyatām maithilī* (XIV. 29) is also uncharacteristic of him.

Aṅgada too turns out to equally enigmatic, if not more. While he serves Rāma with devotion in all the vicissitudes, on return

---

46. विभीषणः—— जाम्बवन्तमेवापश्यदुपविष्टं मूर्च्छारहितं नान्यम्। *HN.* p. 180.

47. रामाय प्रतिपक्षवृक्षशिखिने दास्यामि वा मैथिलीं? युद्धे राघवसायकैर्विनिहतः स्वर्गं गमिष्यामि वा? *HN.* XIV. 4.

48. सोऽयं नष्टे कुलेऽस्मिन् कथमिव गमितो जायते ते विवेकः। *HN.* XIV. 5

49. देयो नैष हरप्रसादपरशुः। *HN.* XIV.2.

to Ayodhyā he challenges him to fight so that he may avenge the killing of his father at his hands (XIV. 73). Lakṣmaṇa begs his pardon for his brother's killing the innocent Vālin (XIV. 74). And an ethereal voice assures him that Vālin, destined to be born as a hunter, would himself settle scores with Rāma, when the latter reincarnates as Kṛṣṇa (XIV. 75).

Dāmodara's version ends with the banishment of Sītā for fear of public calumny (XIV. 90), though there is no reference to either her sons or her ultimate departure to the nether region.

JĀJPUR : A CENTRE OF ŚĀKTISM AND TANTRISM IN ORISSA

Dr. A.N. Parida

Bhubaneswar

The worship of the goddess 'Virajā', as Śakti, is generally associated with Śāktism and Tantrism. The prominence of Jājpur as a famous Śākta *Kṣetra* is supported by literary, epigraphic and cultural evidence. Here an attempt has been made to trace the antiquity as well as the growth of Śāktism and Tantrism in Jājpur with the help of available evidences.

Jājpur in the District of Cuttack is an old and prominent seat of Śāktism and Tantrism in Eastern India. It is one of the five *kṣetra* or sacred sites of Orissa[1] and named after goddess Virajā. Virajā is the presiding deity of jājpur. This place is also associated with the worship of *Saptamātṛkās* (seven mothers) and *Aṣṭacaṇḍikās.* The Chaṇḍikās are named as Śānteśvarī, Nīlākṣī, Uttareśvarī, Bhagavatī, Koṭaviśvarī and Siddheśvarī.[2] Thus the place is a famous Śākta *Pīṭha.* According to Brahmanical tradition, the *Pīṭha* is normally the seat of mother goddess. Therefore there is a *Pīṭha devī* (form of goddess) who is associated with *Kṣetrādhīśa* or Bhairava and a particular limb of the goddess. *Pīṭha* is a place where the *Sādhaka* of a deity has attained *Siddhi* and where the deity has been established.[3] The *Pīṭhas* are named after the deity thus established. *Kṣetra* is the area or region named after a deity who

---

1. The other four *Kṣetras* are Puri (*Viṣṇu Kṣetra*), Bhubaneswar (*Śaiva Kṣetra*), Koṇārka (*Saura Kṣetra*) and Mahāvināyaka in Dhenkanal dist. (*Vināyaka Kṣetra*).
2. U.N. Dhal, "Virajā-Kṣetra- a Śākta Pīṭha", *Aruna Bharati* (Professor A.N. Jani Felicitation Volume), Baroda, 1983, p. 67.
3. *Ibid*, p. 69.

presides over it.[4] It may be called a *Tīrtha*, meaning a sacred place by visiting which one expiates his sins.[5]

The antiquity of Jājpur or Virajā as a *Tīrtha* goes back to the *Mahābhārata*.[6] It is the only *Tīrtha* of ancient Kaliṅga which finds mention in the *Mahābhārata*. The translation of the passage is as follows:

"Going thereafter to the river Vaitaraṇī, which absolves from evil, and visiting the *tīrtha* Virajā, he shines like the moon. He is born in a holy family and destroys all his evils; and obtaining the reward of a thousand cows, he makes his family pure".[7]

The sacredness of the place is also alluded to in the *Brahma Purāṇa* and *Kapila Saṁhitā*. *Kapila Saṁhitā*[8] describes Jājpur as *Pārvatī Kṣetra*. Here Virajā is represented as Pārvatī. Virajā, which means spotless or pure, is another name of Dūrgā. Iconographically Virajā is two-armed *Mahiṣamardinī* killing the buffalo-demon. She is killing the demon by piercing *Śūla* on his body in her right hand and holding the tail of the buffalo in the left hand. Late R.P. Chanda assigned this image to the fifth century A.D.[9] Thus during the period of the Guptas, Jājpur was famous as the place of *Devī* worship.

According to the tradition Virajā Sprang from the flames of the sacrificial fire when Brahmā performed ten horse-sacrifices on the left bank of Vaitaraṇī. Similar tradition is also attributed to king Yayātī of Soma dynasty (10th century A.D.) who performed ten horse sacrifices at Yayātīnagara (Jājpur) to which he invited ten thousand Brahmins from

4. *Ibid*, p. 69-70.
5. *Ibid*, p. 70.
6. *Mahābhārata*, *Vana Parva*, 85.
7. Adapted, from T.E. Donaldson, "Jajpur, the Ancient Sakta-Pitha", *The Heritage*, December, 1986, p.44.
8. *Kapila Saṁhitā*, ed. R.K. Basu, Cuttack, 1928, *Adhyāya* 3.1.
9. R.P. Chanda, *MASI*, No. 16 Plate XIV.
K.C. Panigrahi, *History of Orissa*, Cuttack, 1981, p. 331.

Kanauj. Of course, the birth of Virajā from the flames of the sacrificial fire is not associated here. There is reference to the performance of *Yajña* or sacrifice by *ṛṣis* on the bank of Vaitaraṇī in the *Mahābhārata.*[10] These traditions, no doubt hint at the process of Sanskritisation of the area where the pre-vedic practice of worshipping the mother-goddess was prevalent. As a result the cult of mother-goddess was assimilated into the Brahmanical sects. Thus Jājpur was a place of the worship of mother-goddess which took the form of Virajā atleast by the fifth Cen. A.D.

As the *Devī* or mother-goddess presides over the *Kṣetra*, it is venerated as the Śākta *Pīṭha.* The Tantric texts contain the names of the *Pīṭhas* with the *Pīṭha devīs*, the limbs of Satī falling thereon, and Bhairavas. *Kālikā Purāṇa*[11] refers to Oḍra as the seat of Kātyāyanī and Jagannātha as the Bhairava in the west. In the *Prāchī Māhātmya* Mahākātyāyanī is described as a fearful goddess.[12] One of the Bhaumakara queens, Tribhuvana-Mahādevī compares herself with Kātyāyanī.[13] It can rightly be pointed out here that the Bhaumakaras had their capital at Jājpur. *Rudrayāmala Tantra*, a text written probably before 1052 A.D.,[14] mentions, among others, Oḍra (Orissa) as a Śākta *Pīṭha.* Jājpur was included in Oḍra division.

Kubjikā Tantra,[15] supposed to be an early work, refers to 41 Pīṭhas including Virajā. Similarly *Jñānārṇava Tantra*, *Tantrasāra*, *Tantracūḍāmaṇi*[16] *Aṣṭādaśapīṭha and Bṛhannīla Tantra*[17] mention Virajā as a Śākta Pīṭha. Virajā Pīṭha is also mentioned in *Pīṭhanirṇaya* which

---

10. *Mahābhārata, Vana Parva*, 114.
11. *Kālikā Purāṇa*, ed. B. Sastri, Varanasi, 1972, (64.43-48).
12. T.E. Donaldson, op. cit., p. 46.
13. *Journal of Bihar Orissa Research Society* (*JBORS*), Vol.II (1916) pp. 419-427.
14. U.N. Dhal, op. cit., p.70.
15. *Kubjikā Tantra* Paṭala VII, quoted in *Vācaspatyam*, Vol. V.p. 4342 ff.
16. U.N. Dhal, op.cit., p.71.
17. Quoted in T.E. Donaldson, *op.cit.*, p.71.

mentions 51 Pīṭhas along with Pīṭhadevīs and Bhairava accompanying them.[18] From these texts it appears that Virajā was venerated as the Śākta Pīṭha from an early time and it continued to be so into the later times which is evident from *Kapila Saṁhitā*, Oriya *Mahābhārata* of Saraladāsa (15th cen. A.D.), and *Baṭa Abakāśa* of Balarāma Das (16th Cen. A.D.). All through these years Virajā had been the presiding deity of the Kṣetra. Virajā or Kātyāyanī had been adorned as the Pīṭhadevī with Jagannātha as the Bhairava. Virajā and Kātyāyanī are the names of Dūrgā.[19] Some scholars[20] consider Kātyāyanī, the consort of Jagannātha Bhairava, as Cāmuṇḍā and therefore Jājpur abounds in Cāmuṇḍā images.

When the *Śākta Pīṭhas* became popular the votaries of the cult utilised the legend *Dakṣa-Yajña Vidhvaṁsana* to offer mythological origin of the *Pīṭhas*. This particular legend was current in the Gupta Age.[21] The legend, with certain variations, is found in the *Brahma Purāṇa* (Adhyāya 39), *Matsya Purāṇa* (Adhyāya 13), *Padma Purāṇa* (Adhyāya 5) and *Kūrma Purāṇa* (Adhyāya 14.).[22] According to this legend, different *Śākta Pīṭhas* in India sprang up on the places where severed limbs of Satī, the wife of Śiva, fell.

The same legend was utilised for Jājpur or Virajā to strengthen its mythological origin. The *Tantrasāra*, in its *Pīṭhanirṇaya* section, refers to the Virajā *Pīṭha* where the right thigh of Satī fell.[23] According to the *Dakṣayajña bhaṅga* section of *Caṇḍīmaṅgala* of Mukundarāma,[24] a Bengali poet of the 16th century A.D., the right foot of the goddess fell in Jājpur. This text associates Virajā as Devī of the *Pīṭha*.

But according to the Gayāsura episode of the *Viṣṇu Purāṇa* and *Virajā Māhātmya* of *Brahmāṇḍa Purāṇa* the navel of the demon

18. U.N. Dhal, op.cit., p.71.
19. T.E. Donaldson, op. cit., p.47
20. *Ibid.*
21. D.C. Sircar, op. cit., p.5.
22. U.N. Dhal, op. cit., p.73.
23. D.C. Sircar, op. cit., p.23.
24. *Caṇḍīmaṅgala of Mukundarāma* ed. Sukumar Sen, Calcutta Univ. pp. 49-50.

Gayāsura fell in Jājpur after he was slain by Viṣṇu. The same story is recorded in the *Vāyu Purāṇa.*[25] Therefore Jājpur is described as *Nābhigayā* and a well inside the compound of the present Virajā temple, where the *Piṇḍas* are offered by the Hindus to their ancestors, is known as *Nābhikūpa*. It is apparent from this episode that the Vaiṣṇavites made an attempt to glorify Jājpur as a *Vaiṣṇava Kṣetra*. Keeping in line with this tradition *Harivaṁśa* states that *Virajā* was the *mind-child* of *Ājyapā* Pitṛgaṇas.[26] Therefore *Piṇḍa,* offered to Virajā, is carried to the dead ancestors. But inspite of these developments Jājpur or *Virajā* ramained primarily a *Śākta Kṣetra*.

In the early part of Bhaumakara rule (8th cen. A.D.) Jājpur became a prominent centre of Tantric Buddhism. It is evident from an inscription on the Avalokiteśvara image,[27] found at Khadipada, near Jājpur and now preserved in the Orissa State Museum, and from the inscriptions at Udayagiri, Lalitagiri, and Ratnagiri, which are situated very near to Jājpur and were famous centres of Mahāyāna and Vajrayāna (Tāntric) Buddhism. There are sculptural evidences in support of the prominence of Śāktism and Tantrism in Jājpur. The earliest available sculture in this respect is an image of *Ekapāda Bhairava* attached to the *Atharanalā* bridge. Stylistically the image belongs to the 7th. Cen. A.D..[28] At the entrance to the compound of the Trilocaneśvara temple there is an image of emaciated Atiriktāṇga Bhairava sitting on a deadbody. He is six-armed and holds a skull-cup, trident, a severed leg, *Khaḍga* and rosary. One hand is in *varada mudrā*. He wears a garland of skulls and serpent earrings. An inscription[29] on the pedestal indicates that it was a work of Vatsadevī, a Bhauma queen.

There are a number of Cāmuṇḍā images in Jājpur, which testify the Tāntric nature of *Śāktism*. In the Trilocaneśvara temple compound

25. *Vāyu Purāṇa,* Shri Venkatesvar Press, Bombay, Chapter 2 VV 43-50.
26. Quoted in H.H. Wilson, *Viṣṇu Purāṇa* (trans), London, 1865, ed. by Fitzedward Hall, Vol. III, p. 164 (fn.)
27. *EI,* XXVI, p. 247.
28. T.E. Donaldson, *op. cit.,* pp. 46-47.
29. *Ibid,* p. 47.

there is a fearful image of ten-armed Cāmuṇḍā. The most impressive and largest image of Cāmuṇḍā is housed in a small shrine in the same compound. The height of the image is about 61/2 feet. She is 18-armed, and wears a long garland of skulls and serpent earrings. She is seated on corpse and another one is pierced by her trident. This image belongs to the 18th Cen. A.D.[30] A large Cāmuṇḍā image is kept in a shrine at the entrance to the Siddheśvara temple.

In the compound of the Varāha temple there is an image of dancing four-armed Bhairava which is remarkable for its aweful appearance. Dūrgā images have also been found in and around Jājpur. At Chatrapada, in the immediate neighbourhood of Jājpur, the residing deity of the Paṭṭamaṅgalā temple is Dūrgā. The unique feature of this image is that baby Kārttikeya is seated on her lap. Mahiṣamardinī images are placed in later temples like Śukleśvara and Vaṭeśvara near Jājpur.

The most outstanding of the sculptures of the *Śākta* cult are the *mātṛkā* images. There is a set of three *mātṛkā* images-Cāmuṇḍā, Vārāha and Indrāṇī in the S.D.O's compound. They are about 9 feet in height and four armed. Stylistically these images belong to the 10th Century A.D..[31] A set of *mātṛkās* are housed in a shed on the Daśāśvamedha ghāṭa. In the place of Brāhmī Lakṣmi-Narasiṁha has been added. This seems to be later addition. These images also belong to the 10th Cen. A.D..[32] The Buddhist images of Vajrayāna Pantheon in Udayagiri, Lalitagiri, Ratnagiri, Khadipadā, Solampur, etc. testify to importance of Tantrism in Jājpur region in the 8th and 9th Cen. A.D.

Thus, the foregoing discussions lead to the conclusion that Jājpur was a famous centre of Śāktism and Tantrism from an early time at least upto the 15th/16th Cen. A.D.. Even today it is a thriving centre of Śakti worship.

---

30. T.E. Donaldson, *op. cit.*, p. 47.
31. *Ibid*, p. 48.
32. *Ibid.*

THE CENTRAL PHILOSOPHY OF THE MAHĀBHĀRATA

Prof. Anantalal Thakur

Calcutta

The *Mahābhārata* contains the quint essence of the Vedas and the important aspects of different philosophical schools. *Gītā* embodies the teachings of the *Mbh.* The author in this paper has thrown light on the similarity of language and ideas between *Mbh.* and *Gītā.*

The *Mahābhārata* occupies a very important place in the literature of the world. We cannot name any other epic which has depicted the past of nation so faithfully and has influenced the contemporary life so deeply. If we take the case of Indian culture alone, we may echo the epic itself by saying that with regard to the four human ends, India can hardly present anything new over and above what the *Mahābhārata* offers. There is no exaggeration in the statement and one feels the heart-beats of the culture in the epic.

A question arises here. The epic is a compendium and by its own admission contains series of later additions. How is it that we speak of our central philosophy of the whole work? The answer should be the two subsequent redactors, Vaiśampāyana and Ugraśravas were very close to Veda Vyāsa in time and belonged to his school of thought. And hence no foreign thought element in the extended version could creep in.

The students of the epic are aware of the fact that the tenets of several philosophical schools extant or otherwise have been embodied in it. A comparison shows that many of the tenets of the present schools tally with those presented by the epic. There are

others in the epic which supplement the extant ones. At places the epic helps to fill up the lacunae in the current systems. There are accounts of several philosophical traditions in it having no trace in the other source. Thus the epic has become an invaluable aid for the reconstruction of the history of Indian Philosophy. For a complete knowledge of the 'Pāśupata' and 'Sātvata' systems, the earliest among the theistic ones, the study of the epic is a must. Important aspects of the Sāṁkhya and Yoga schools, forgotten since long, are found depicted in the epic. The Nyāya categories receive treatment in it. New information about the history of the Nyāya system have also been supplied here. Aspects of Mīmāṃsā, Vedānta and Vaiśeṣika systems are also traceable here.Further in its philosophical sections, which lie scattered in the major *'parvans'* we come across the views of numerous thinkers whose works are lost to us. These philosophical sections are so vast and varied in extent and number that the continuity of the narrative is hampered to make room for these almost foreign elements. But the traditionalists in India attach supreme importance to the philosophical sections.

But to have some philosophical discussions integrated in a work is one thing and to have an organically related philosophy of the work itself is another. The central theme of the epic is no doubt the description of the war of the Bharatas along with its causes and consequences. The war took place at the fag end of the Dvāpara era. It evinces the decay and disappearance of the old values and the rise of new ones quite unknown in the earlier epoch. We find that sins are committed publicly without any repentance of fear of punishment and the people who earlier restrained the sinners overlooked the crimes. There were Viduras, Bhīṣmas and some sages, whose advices fell on deaf years. Might was the right. Arms race went on unabated. The war brought about a change in the mental horizon of the people and new values cropped up. Even Yudhiṣṭhira, who did not hesitate

to sacrifice an innocent family of fowlers at Varaṇāvata for their own personal safety now refused to enter heaven having aside the faithful dog on his journey. It was not there prior to the war, though we find it echoed in later Indian life and literature.

Lord Śrīkṛṣṇa enunciated the humanistic principles to the dejected Arjuna. They worked upon him miraculously and the epic poet gave publicity to the same principles through his epic and they captured the imagination of the people. These principles are called the *Śrīmadbhagavadgītā Upaniṣat* or the secret doctrine sung by Lord Śrīkṛṣṇa. Not only that the Gītā occupies a few pages of the 'Bhīṣma parvan' just before the commencement of the war. It casts its lustre on the entire epic. And one may say that it permeated the whole being of its author so that by the removal of the few pages covering the Gītā from the *Mahābhārata*, one cannot remove the teaching of the Gītā from it. A discerning eye will be able to reconstruct the Gītā from the rest of the epic itself.

This is not a tall claim as we find numerous Gītā verses, half verses and verse quarters reproduced in the different parts of the epic. Sometimes they are conched in different language but they are easily recognisable. Most of the important teachings of the *Mahābhārata* have been summarised in the Gītā. The Gītā has been called the *Bhāratapaṅkaja*. The *Mahābhārata* itself calls it *sarvaśāstramayī* (Bhīṣma, 43.2). It has again been called the milk of the *Upaniṣats.*Śaṅkara describes it as *samastavedārthasāra-saṁgraha-bhūta*-quintessence of all the Vedic lore. And many *purāṇas* and *upapurāṇas* eulogise and summarise the *Gītā* giving it the supreme position among the religious texts, second only to the immortal Vedas. The Vedāntins accept it as the *smṛtiprasthāna* among the three *praṣthānas.* Nīlakaṇṭha eulogises the *Gītā* in no uncertain terms. He says :

Bhārate sarvavedārtho bhāratārthaś ca kṛtsnaśaḥ/
Gītāyāmiti sā Gītā sarvaśāstramayī matā//

"The *Mahābhārata* contains all the Vedic teachings and the *Gītā* embodies the teachings of the *Mahābhārata*. As such the *Gītā* contains the essence of all the *śāstras*."

Now before entering a detailed discussion over the organic relation between the *Mahābhārata* and the *Gītā*,we propose to slightly touch a point that is generally discussed with regard to the *Gītā*. The feasibility of a philosophical discourse covering seven hundred verses just at the commencement of a devasting war has been doubted by some. We may point out here that Śrīkṛṣṇa and Arjuna were Nara and Nārāyaṇa incarnate and the whole of the *Mahābhārata* place them much above the common run of men. Besides there was a considerable gap between the actual *samvāda* and the commencement of the war. The visit of Yudhiṣṭhira to Bhīṣma, Droṇa,Kṛpa and Śalya for their permission to enter into battle with the superiors took considerable time and the fixation of the procedural rules to be followed during the war and the discussion on assurance for the establishment of amity between the contending parties also were time consuming. These preliminaries intervened between the racital of the *Gītā* and the beginning of the actual war. Again, great revelations are the outcome of great occasions. In this connection we may remember that even Śrīkṛṣṇa found himself unable to re-recite the *Gītā* when pressed by Arjuna after the 'Aśvamedha' sacrifice. The *Anugītā* recited at the time is a feeble outline of the original. We should also consider the fact that he composed the *Gītā* after about twenty years of its actual recital which might have been brief in extent. The *Mahābhārata* as an epic is not bound by any time limit while describing an incident. The length of the narration is governed by the importance of the incident and the capability of the readers to grasp it in entirety.

Then there is the more formidable exegetical problem. No doubt, the *Gītā* has a rich commentary literature. These

commentaries are comparatively modern in age. Each commentator gives his personal philosophy or the philosophy of the school he represents. It may legitimately be said that as neither Śrīkṛṣṇa nor Veda Vyāsa was a student of Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva or the like of whom no two authorties agree on most vital points in the *Gītā*, none of them seems to be dependable with regard to the ascertainment of the true import of the *Gītā* verses. Of course, the *ācāryas* are highly venerable and each one may be correct according to his own philosophical standard. The *Gītā* sometimes differs from the prevalent Vedic and social rules. Now the *ācāryas* will feel it difficult to uphold the straight import of the *Gītā* verses. We may take an example here. The lord accepts the authorship of the four *varṇas* on the basis of personal virtues and avocations, which the traditional commentators find very difficult to accept. Not only the *Gītā*, the same *guṇa-karma* brahmaṇyavāda, has either been referred to or elaborately disscussed in other connections in the epic itself. Yudhiṣṭhira's reply in the *Ājagaraparvan* (III. 131.21)-

satyaṃ dānam kṣamā śīlam ānṛśaṃsyaṃ tapo ghṛṇā/
dṛśyate yatra Nāgendra sa brāhmaṇa iti smṛtaḥ//

has been accepted by Nahuṣa.

The brāhmaṇa in the 'dharmavyādha legend' offers brāhmaṇahood even to a śūdra–

Yas tu śūdro dame satye dharme ca satatotthitaḥ/
tam brāhmaṇam aham manye vṛttena hi bhavet dvijaḥ//
III. 216. 14-15//

Bhṛgu in *Bhṛgu Bhardvāja saṃvāda* (XII-189. 4) asserts–

satyaṃ dānam atha adroha ānṛśaṃsyam trapā ghṛṇā/
tapaś ca dṛṣyate yatra sa brāhmaṇa iti smṛtaḥ//

Thus the *Mahābhārata* in different connections supports the *Gītā* view in similar context. Similar other considerations suggest that the problems arising out of the difference in exegesis can be solved with reference to kindred passages of the *Mahābhārata*. The *Mahābhārata* offers an opportunity to explain the concepts in the *Gītā* and the result thus achieved is expected to satisfy the scholar and the lay reader alike. We may take another case here. Duryodhana's report to Ācārya Droṇa about the respective strength of the Pāṇḍavas and Kauravas in the first chapter of the *Gītā* has differently been explained by the commentators.

Aparyāptam tadasmākaṃ balaṃ Bhīṣmābhirakṣitam/
paryāptam tvidam eteṣām balaṃ Bhīmābhirakṣitam//

Here some commentators take *aparyāpta* in the sense of sufficient and *paryāpta* according to them means insufficient. They ignore the fact that this violates the lexicographical and grammatical rules simply on the ground of numerical strength of the parties. In order to avoid this difficulty Madhusūdana Sarasvatī and Ānandagiri construe *aparyāptam* with *Bhīmābhirakṣitam balam* and *paryāptam* with *Bhīṣmābhirakṣitam balam*. They also consider numerical strength as the passport to military success. This of course, removes the lexicographical and grammatical difficulty. But a more serious difficulty in the form of contradiction with the view of the *Mahābhārata* itself crops up. Again it lessens the importance of the two expressions qualifying the Pāṇḍava army '*Mahatīm*' and '*vyūḍhām drupadputreṇa tava śiṣyeṇa dhīmatā*'. The actual state of the things at the time was not at all favourable to Duryodhana. The generals of the Kaurava army were fighting among themselves. Duryodhana had hardly any faith in others than Karṇa who would not fight as long as Bhīṣma remains the commander-in-chief.

Again the *Mahābhārata* clearly says that neither strength nor prowess contributes to conquests. On the other hand truthfulness, compassion, dutyfullness and diligence on the part of the combatants lead them to victory (*MBh. VI.* 21.10ff). The size of the army is no sure sign of victory. Even fifty soldiers having mutual understanding and other manly virtues may cause the defeat of a huge army. Even five, six or seven soldiers become victorious when they are dedicated (*MBh.* VI. 3.82 st cf. XII. 102. 20f). A king can conquer his enemies with a small army provided that the army is loyal, favourite and happy (XII. 131.16). All these evidences of the epic stand against Duryodhana's Victory and favour the Pāṇḍavas. We should therefore accept the simple meaning of the verse in question which is supported by the epic and consistent with the epithets in verse I. 3. We find Śrīdhara and Viśvanātha Chakravartin follow the epic way in the present case.

As regards the relation between the *Gītā* and the *Mahābhārata* we should take into account the frequent references to the former in the other parts of the latter. The Dhṛtarāṣṭra-vilāpa in *M.Bh.* I. 1. 18 refers to the *Viśvarūpadarśana* of the *Gītā.*

The '*Parvasaṃgrahaparvan*' (I.II. 67-8) places the *Bhagavadgītā*-parvan between the Bhūmi and the *Bhīṣmavadhaparvan.*

The same *Parvasaṃgraha* again adds :

Kaşmalam yatra Pārthasya Vāsudevo mahāmatiḥ/
mohajaṃ nāśayāmāsa hetubhir mokṣadarśibhiḥ// I.ii. 246-7.

Just in the beginning of the 'Bhīṣmavadha' sub-section after the conclusion of the *Gītā,* five and a half verses relating to the *Gītā* are added.

Gītā sugīta kartavyā kiṃ anyaiḥ śāstravistaraiḥ/
yā svayaṃ padmanābhasya mukhapadmād viniḥsṛtā//

sarvaśāstramayī gītā sarvadevamayo hariḥ/
sarvatīrthamayī gaṅgā sarvavedamayo manuḥ//
gītā gaṅgā ca gāyatrī govindeti hṛdi sthite/
caturgakārasaṅyukte punarjanma na vidyate//
ṣaṭśatāni saviṃśāni ślokānām prāha Keśavaḥ/
arjunaḥ saptapañcāśat saptaṣaṣṭhīḥ tu sañjayaḥ//
Dhṛtarāṣṭraḥ ślokam ekaṃ gītāyāḥ mānam neyate//
Bhāratāmṛtasarvasva gītāyā mathitasya ca/
sāram uddhṛtya Kṛṣṇena Arjunasya mukhe hutam//

The southern version of the epic adds one more verse in the Bhīṣmastavarāja referring to the *Gītā* (*M. Bh.* Gita Press edn. Vol.III. p. 366)

The *Anugītāparvan* begins with a reference to the Viśvarūpadarśana and the *Gītā* by Arjuna–

Viditaṃ me mahābāho saṅgrāme samupasthite/
māhātmyaṃ devakīmātas tac ca te rūpam aiśvaram//
XIV. 16. 5.

Then follows a request from Arjuna to repeat the same instructions as he forgot almost all of them. Arjuna says–

Yat tad bhagavatā proktam purā keśava sauhṛdāt/
tat sarvam puruṣavyāghra naṣṭam me bhraṣṭacetasaḥ//
mama kautūhalam tv asti teṣvartheṣu punaḥ punaḥ/

Lord Kṛṣṇa takes Arjuna to task for his negligence and loss of memory and foolishness and adds that it is impossible for him to repeat what was revealed during his Yogic state-

Śrāvitas tvaṃ mayā guhyam jñāpitaś ca sanātanam/
dharmaṃ svarūpiṇam Pārtha sarvalokāś ca śāśvatān//

abudhyā nāgrahir yastvaṃ tan me sumahad apriyam
na ca sā' dya punar bhūyaḥ smṛtir me saṃbhaviṣyati.//
nūnam aśraddadhāno'pi, durmedhā hyasi Pāṇḍava/
na ca śakyam punar vaktum aśeṣeṇa dhanañjaya/
sa hi dharmaḥ suparyāpto brahmaṇaḥ padavedane/
na śakyam tan mayābhūyas tathā vaktum aśeṣataḥ//

But the Lord agreed to relate the outline of the *Gītā* as far as practicable under the changed circumstances (*M.Bh.* XIV. 16.9-12).

After the narration of the gist of the *Gītā* in the *Anugītā* section Śrīkṛṣṇa reminds Arjuna that the same secret knowledge was imparted to him in the battle-field of Kurukṣetra- "*tadāpi hi rathasthas tvam śrutavān etad eva hi*" XIV. 19.55.

In the same *Anugītāparvan* we find the sage Uttaṅka paying to Kṛṣṇa to reproduce the divine form witnessed by Arjuna–

draṣṭum iccāmi te rūpam aiśvaraṃ tan nidarśaya XIV. 53.3.

And Lord Kṛṣṇa obliged him by granting his request-

tataḥ sa tasmai prītātmā darśayāmāsa tad vapuḥ/
śāśvatam Vaiṣṇavam dhīmān dadṛśe yad dhanañjayaḥ//
XIV. 55.4.

The Nārāyaṇīya section of the *Mahābhārata* gives the origin of the *Gītā* dharma. It is called *ekāntadharma* and it was originally revealed by Nārāyaṇa. Nārada received it from him. Vyāsa learned it from Nārada. The same Vyāsa explained the same to Yudhiṣṭhira when Kṛṣṇa and Bhīṣma were present. Here Vaiśampāyana adds– (XII. 346)

evaṃ eṣa mahān dharmaḥ sa te pūrvaṃ nṛpottama/
Kathito harigītāsu samāsavidhikalpitaḥ// 10
Kṛṣṇadvaipāyanam vyāsaṃ viddhi nārāyaṇam bhuvi/

ko hy anyaḥ puruṣavyāghre mahābhāratakṛd bhavet//
dharmān nānāvidhānś caiva ko brūyāt tam ṛte prabhum//

Here *Śānti* adds–

Nārāyaṇīyam ākhyānam etat te kathitam mayā/
pṛṣṭena śaunakādyeṣu naimiṣāraṇyavāsiṣu// 14
Nāradena purā yad vai gurave tu niveditam/
ṛṣiṇāṃ pāṇḍavānām ca śṛṇvatoḥ Kṛṣṇabhīṣmayoḥ// 15

This '*ekāntadharma*' accepts Viṣṇu-Nārāyaṇa as the supreme being. Vedavyāsa equates him with the supreme *ātman.* (XII. 346. 7-8).

The '*ekāntadharma*' is *pravṛttilakṣaṇa* characterised by physical exertion–

pravṛtti lakṣaṇaś caiva dharmo nārāyaṇātmakaḥ// XII. 347.8

It is as sacred as the *Sāmaveda.* Śrī Nārāyaṇa started it in the Satya-era and he holds it since then–

Sammitaḥ Sāmavedena puraivādiyuge kṛtaḥ/
dhāryate svayamīśena rājan Nārāyaṇena ca// XII. 348.10

In the beginning of every *Kalpa*, Brahmā raises from Nārāyaṇa; learns the *ekāntadharma* from him and propagates it. It inheres in Nārāyaṇa when lost among men. In his seventh birth Brahmā offered it to Dakṣa who in his turn made it over to Āditya. Vivasvān received it from him. Manu got it from Vivasvān. Manu taught it to Ikṣvāku who according to the desire of Manu spread the dharma to the world (XII. 348-52)

The *Gītā* explains in a nutshell the *yatidharma.* But Nārada received it from Nārāyaṇa himself along with the 'Rahasya' and 'Saṃgraha'.

yatīnām cāpi yo dharmaḥ sa te pūrvaṃ nṛpottama/
kathito harigītāsu samāsavidhikalpitaḥ/ 53

Nāradena susamprāptaḥ sarahasyaḥ sasaṃgrahaḥ/
eṣa dharmo jagannāthāt sākṣān nārāyaṇān nṛpa// XII.348. *54*

Vaiśampāyana adds–

evaṃ hi sa mahābhāgo nārado gurave mama/
śvetānām yatinām cāha ekāntagatimavyayām// 85
vyāsaścākathayat prītyā dharmaputrāya dhīmate/
sa evāyam mayā tubhyam ākhyātaḥ prasṛtoguroḥ// XII. 348.

Vaiśampāyana reminds us that the same dharma was sung by Kṛṣṇa to Arjuna in Kurukṣetra in the beginning of the Bharata war XII. 348.8.

The great and foremost dharma which is eternal, very difficult to know and very difficult to observe is always preserved by the Sātvatas.

evam eṣa mahān dharma ādyo rājan sanātanaḥ/
durvijñeyo duṣkaraś ca sātvatair dhāryate sadā// XII. 348. 55

In course of time several sub-schools appeared in this sect. There were some who worshipped only Vāsudeva, others added Saṃkarṣaṇa to Vāsudeva. Still others added Pradyumna in the list and lastly, Aniruddha appeared along with the three in a fourth sub-school. These sub-schools are respectively known as ekavyūha, dvivyūha, trivyūha and caturvyūhavāda.

The *Māhābhārata* presents several more *Gītās* beside the *ŚrīmadBhagavadgītā* which is the most comprehensive one. The *Anugītā* comes next as its appendix. The other *Gītās* in the *Māhābhārata* as well as in the Purāṇas are also distant echoes of the *Bhagavadgītā* and are partial in character.

The *Vārṣṇeyādhyātmaśāstra* (XII. 210-7) forms a discourse on the mokṣayoga between Bhīṣma and Yudhiṣṭhira. It runs parallel

to the *Bhagavadgītā* in content and indicates the prevalence of the same dharma among the Vārṣṇeya Sātvatas since long.

The *Bhīṣmastavarāja* (XII. 97) and the *Viśvopākhyāna* (VI. 65-68) are evidences of Bhīṣma's supreme devotion to Nārāyaṇa the lord. He identifies the lord with Kṛṣṇa whose descent on earth was for the safety of the good, destruction of the sinners and preservation of the eternal dharma. These sections are closely related with the *Gītā* in their essence.

There is remarkable similarity of Language and ideas between the *Mahābhārata and the Gītā*. The same verses and same ideas common with the *Gītā* are found to occur on more than one occasions in the *Mahābhārata*. Let us take some verses at random from the different chapters of the *Gītā* and present their counterparts from the epic with a view to convince ourselves about the relation suggested earlier.

I. Gītā. II. 1 ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate.

The same idea occurs in *M.Bh.* XII. 224.14 with slight change in language-*Ubhau tau na vijānīto yaś ca hanti hataś ca yaḥ.*

II. Gītā. II. 22

Vāsāmsi jīrṇāni yathā vihāya
navāni gṛhṇāti naro parāṇi/
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny
anyāni saṃyāti navāti dehī//

The idea contained in the above verse is almost identical with

Hitvā hitvā hy ayam praiti dehād dehaṃ kṛtāśrayaḥ/
kālasaṃcoditaḥ kṣetrī viśīrṇād vai gṛhād gṛhaṃ//
M.Bh. XII. 275.33.

A Second epic verse– (IX. 3.9.) :

yathā jīrṇam ajīrṇam vā vastram tyaktvā tu pūruṣaḥ/
anyad rocayate vastram evaṃ dehāḥ śarīriṇām//

is nearer to this *Gītā* verse.

A Third epic verse (XII. 15.57)

yathā hi puruṣaḥ śālāṃ punaḥ sampraviśen navām/
evaṃ jīvaḥ śarīrāṇi tāni tāni prapadyate//

replaces *vāsāṃsi* and accepts *śālāṃ* as the second verse which also accepts *gṛhaṃ*.

III. *Gītā* II. 28

avyaktādīni bhūtāni vyaktamadhyāni Bhārata/
avayaktanidhanānyeva tatra kā paridevanā//

has three counterparts in the epic,–

1. *Abhāvādīni bhūtāni bhāvamadhyāni bhārata/*
abhāvanidhanāny eva tatra kā paridevanā IX 9.1

2. No 1 is repeated as IX. 2.6

3. *Avyakta-prabhavāny āhur avyakta-nidhanāni ca*
XII. 211.1

IV. *Gītā* II. 31 *dharmyāddhi yuddhāt chreyo'–*
nyat kṣatriyasya na vidyate//

The verse bears close resemblance with seven epic verses--

1. *dharmyād dhi yuddhātchreyo' nyat kṣatriyasya na vidyate*
VI. 122. 37.

2. *na yuddhadharmāc chreyo hi panthāḥ svargasya kauravāḥ*
VIII. 93.59.

3. No. 2. repeated as IX. 3.57.

4. *Na yuddhadharmāc chreyān vai panthā rājendra vidyate*
IX. 4.9

5. *na yuddhadharmāc chreyo vai panthāḥ svargasya kauravāḥ*
IX. 15.65.

6. *na yuddhād adhikaṃ kiṃcit kṣatriyasyeha vidyate*
IX. 2.18.

7. No 6 repeated as XI. 9.21.

GLIMPSES OF EDUCATIONAL ETIQUETTE AS REFLECTED IN THE EXAMPLES OF THE KĀŚIKĀ-VṚTTI

(A Socio-linguistic Study)

Radhamadhab Dash

Bhubaneswar

This paper attempts to illustratively discuss the observed *etiquette* and their breach in the ancient educational system with special reference to the teacher-pupil relation which have been amply reflected in the examples of the *Kāśikā-vṛtti.*

* 1. Defining the Concept Etiquette :

Etiquette may be defined as 'a system of conventional rules controlling social or professional behaviour'.[1] This represents a code of rules and regulations, also defining good forms, manners of public and social behaviour of everyday living.[2] The word, originally applied to the conduct in the court circle was later extended to be applied in other circles of living. The connection of this word with Old French verb *estiquer* and Old German verb *stehen* both meaning to affix or stick, which has been initially settled to mean court regulations pasted or stuck to a support or a wall in the court premises, further evolved to mean 'the rules for the day'. And this sense was expressed by the word *l'estiquet* or

---

*. This paper has been presented in the 34th Session of All India Oriental conference 5-7 January, 1989 in its Indian Linguistics Section.

1. See *Encyclopedia Britanica,* William Benton, London, Chicago. Vol. 8 (1768) p. 795.

2. See *Encyclopedia Americana,* New York : Americana Corporation Vol. 10 (1972) p. 635.

l'estiquette in French language. In the modern French the word now means code of polite, social conduct and in English speech this is used to mean social rules or guides whether observable in special ceremonies or ordinary social conventions and customs. However, etiquette in its true sense is possible in highly stratified societies like those in ancient India at different times where all the members of the society were well aware of the behaviour or conduct reciprocally expected, i.e. everyone knew the type of behaviour one should show to others and others to him.

2. Socio-linguistic Attitudes in Ancient India :

Etiquettes are those important linguistic expressions observed to have been a set of norms in any linguistic community. Hence they are to be studied from sociolinguistic perspective. In the present day sociolinguistic deliberations the language-society relation has loomed so large that both have been almost mutually complementary, so to say becoming interdependent and inseparable like the two sides of the same coin. And this relationship of inseparable duality in fact leads to a synthesis of monistic and dualistic view-points. That the sociolinguistic attitudes have been observed only in the present day society is a partial truth. India has often been described as a sociolinguistic giant. The germs of many of the current trends in the field can be discovered in ancient Indian Linguists".[3] Deshpande[4] while evaluating the sociolinguistic attitudes in ancient India has observed: "I firmly believe that all historical personage must be understood primarily [5] in term of

---

3. Vide R.R. Mehrotra (1985). *Sociolinguistics in Hindi Context,* New Delhi: Oxford IBH Publishing Co. p. viii.

4. M. Deshpande (1979). *Sociolinguistic Attitudes in India: An historical Reconstruction.* Karona Publishers, Ann Arbor; p. xiv.

5. In this study the *Vākyapadīya* with Eng. Tr. by K.R. Pillai (1971) Delhi: Motilal Banarasi Dass has been followed. Another verse in Benaras text (*khā*) immediately after the verse 2.315 is found numbered as 2. 316 which reads as: *sāmarthyam aucitī deśaḥ kālo vyaktisvarādayaḥ/ śabdārthasyānavacchede viśeṣasmṛtihetavaḥ//.* However, this verse is important in the present context.

their own time, local setting and history, and only then should we 'reinterpret' them in modern term if necessary. Otherwise an attempt to extract the historical individuals from their historical setting simply results in unreal and incomplete understanding of what they were doing and of why they were doing so." The fact that Bhartṛhari has propounded the theory of meaning in his *Vākyapadīya* (VP) contemplating that the meaning of an utterance is determined not only by the linguistic form itself, but by contextual factors like syntactical connection (in sentence), situation context, the meaning of another word etc., evinces his role as a sociolinguist. The following two verses in VP correctly explore the semantic output of a linguistic expression in relation to social factors:

Vākyāt prakaraṇād arthād aucityād deśakālataḥ/
śabdārthāḥ pravibhajyante na rūpād eva kevalāt.// *VP* 2.315

"The meaning of words are determined from (their) syntactical connection (in the sentence), situation context, the meaning of another word, propriety, place and time, and not from their own form".

Saṁsargo viprayogaś ca sāhacaryaṁ virodhitā/
arthaḥ prakaraṇaṁ liṅgaṁ śabdasyānyasya sannidhiḥ// *VP* 2.317

"(Another list): (constant) association (of two things), (their) dissociation, company and hostility, the meaning (of another word), situation context, evidence from another sentence, and the proximity of another word".

But prior to Bhartṛhari, Pāṇini (P.) and his predecessor Yāska were all aware of the Sociolinguistic importance of the usage. While Yāska[6] was familiar with the linguistic difference caused due to

6. Cp. 'śavatir gatikarmā kambojeṣv eva bhāṣyate, kambojāḥ Kambalabhojāḥ kamanīyabhojā vā. kambalaḥ kamanīyo bhavati.vikāram asyārtheṣu bhāṣante śava iti, dātir lavanārthe prācyeṣu dātram udīcyeṣu. See Nirukta of Yāska with com. of Durgācārya Ed. by Kṣemarāja Śrīkṛṣṇa Das (Śaṁ. 1982). Bombay, 2.2.8 p. 104.

spatiotemporal factor, P. preeminently as an enthusiastic sociolinguist has undertaken to critically observe, explore and explain enormous contemporary Sanskrit usages in their expressions extending to conversations, curse, abuse, angry reply, joking, courteousness, reproach, modes of greeting, language of request and insult, threat, forms of address among various castes and cultural groups and so forth so on of which the system of etiquette and its violation consist no mean a portion in *Aṣṭadhyāyī* (*A*)

3. Scope and utility of the present Study:

In undertaking the study of etiquette and their breach through the examples of *Kāśikā-vṛtti* (*KV*) though the available expressions may be conveniently, distributed to different spheres of society as education, caste system, festive occasions, sacrificial rituals, salutation, system of address and so forth so on, the author is aware of his limitation and hence this paper confines itself to project illustratively only the examples reflecting the teacher-pupil relationship which helps in reconstructing some aspects of contemporary or a continuing educational system. Of course the spoken Sanskrit language is no more with us from which one can have a complete observation of etiquettes. Nor the *KV* is a dramatic literature being a rich source of etiquette or conventional rules of manners. However, one may succeed in finding out some important aspect of etiquette from this grammatical text.

4. Relevance of the *KV* for such Study:

The *KV* appears to be an appropriate grammatical work in the Pāṇinian system whose main purpose has been to correctly expose all the P's sūtras in relation to the actual usages intended by P. for justification through his sūtras. The *KV* which is supposed to have preserved the Pāṇinian tradition faithfully cites the examples from 'trimuni' system. Not only that it is found sometimes preserving pre-Pāṇinian[7] elements

---

7. See for details, Raghuvir Mumuksu (1977). *Kāśikā kā Samālocanātmaka Adhyayana*. Delhi.

and also quoting examples from post-Pāṇinian[8] system of Sanskrit grammar leaving at our disposal a large stock of examples even larger than the *Mahābhāṣya* (*M*). Moreover, the *M.* is not exhaustive in its exposition to all P's sūtras whereby examples only on about one-third sūtras of P. are available in the *M.* whereas the *KV* by precisely commenting on all sūtras has enhanced the scope of examples which conduces the study of etiquette in a bigger scale. As spoken earlier. the *KV* being a work of synthesis preserving pre-Pāṇinian, Pāṇinian and post-Pāṇinian (but pre-Kāśikā) elements, the etiquette study from the basis of its examples bear historical importance besides its sociolinguistic implications.

5.0. Conduct and Character forming the etiquette: The making and unmaking of personality

General information about ideal human conduct and character is available from the example of the *KV* which can be considered as an integral part of the system of the etiquette. On the Sūtra *atigrahāvyathanakṣepeṣvakartari tṛtīyāyāḥ* [*vā tasiḥ pratyayaḥ*] P. 5.4, 46, all the examples are provided taking *vṛtta* 'conduct' or *caritra* 'character' as qualifying words. Thus in the sense of *atigraha* 'to excel' the examples are *vṛttenātigṛhyate or vṛttato' tigṛhyate* 'he surpasses (others) through (his) conduct'; *caritreṇātigṛhyate* or *caritrato' tigṛhyate* 'he surpasses (others) through (his) character. The *KV* explains the meaning of these examples as *suṣṭhu vṛttavān anyān atikramya vṛttena, gṛhyata ity arthaḥ.* Similarly in the sense of *avyathana* 'not to give way, stagger or oscillate' the examples are seen as *vṛttena na vyathate or vṛttato na vyathate* 'he does not stagger owing to (the strength of) his conduct' etc. And lastly on the sense of *kṣepa* 'to blame' the examples are *vṛttena kṣiptaḥ* 'he is blamed owing (to his) (bad) conduct'; *Caritreṇa kṣiptaḥ* or *caritrataḥ kṣiptaḥ* 'He is blamed owing (to his) (bad) character'. These examples no doubt enlighten us about the due importance given to ideal human

---

8. For details. See M.D. Sharma (1974). *Kāśikāvṛtti-siddhāntakaumudyos-tulanātmakam adhyayanam.* Delhi,pp. 91-114.

conduct and character whatsoever be the norms or standards approved by the social conventions or the law as in the contemporary society. Even if these examples might be argued appearing like stock examples due to the recurrence of the same word, still the idea of giving these examples with these two words *vṛtta* and *caritra* without any other qualifying word is significant and can convince us as to the social regard attached to the noble personalities with good conduct and ideal character, which has gone to the extent of influencing the grammarians to find these words as befitting qualifiers to instance this sutra of P. In the *Mahābhārata*[9] the conduct of a person has been spoken of as excelling even the consideration of racial supremacy and there is no dearth of good sayings and authoritative prescription in the Indian literature bespeaking the significance of the conduct and character.

5.1. Etiquette observed from the Examples related to Educational system.

A number of examples may be located in the *KV* highlighting the norms of good manners and as such accepted ideals for the society. Simultaneously the actions running counter to these fixed ideals have been condemned and idiomatically found expressions through the usages in the society which however, been picked up by the grammarians for conducting on breach of etiquette a case study by process of grammatical analyṣis.

5.1.1. Teacher-Pupil Relationship

5.1.1.1 Chātra

Though the Sanskrit term *guru* standing for teacher has not been discussed and analysed by P, the word *Chātra* 'student or pupil' has been derived by him by his sūtra *chatrādibhyo ṇaḥ* (*tadasya śīlam*) P. 4.4.62 with the suffix *Ṇa* from the nominal base 'Chatra' = 'umbrella' in the

---

9. See *Mahabhāratam* (cr.edn.) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 5.34, 39. The verse goes as: *na kulaṁ vṛttahīnasya pramāṇam iti me matiḥ/ antyeṣv apy abhijātānāṁ vṛttaṁ eva viśiṣyate//.*

sense of *śīla* 'nature'. The *KV* explains this sūtra as *chattraṁ śīlam asya chātraḥ, Chādanād āvaraṇāc chatram, gurukāryeṣv avahitaḥ tac chidrāvaraṇapravṛttaḥ chatraśīlaḥ śiṣyaḥ chātraḥ.* Thus a *chātra* is worth the name if he is in the nature of concealing the defects of his teacher and who has always been in the service of his teacher. Since he acts as an umbrella by hiding the faults of teacher he is called as such. This amply suggests the basic standard etiquette of one's being a student. This ideal of a student has also been accepted by Bhaṭṭoji.[10]

This suggestion of ideal studentship in the *KV* as to the interpretation of the word *chatra* 'umbrella' is something novel one which is not found in the *M.*[11] There the explanation of the word *chatra* is:

Chatram iva chatram. guruś chatram, guruṇa śiṣyāś chatravat chādyāḥ, śiṣyeṇa ca guruś chatravat paripālyaḥ. According to this explanation both teacher and pupil may be called '*chatra*', for both mutually act as umbrella. The teacher is *chatra* for the pupil as he ought to protect him like umbrella and the pupil is *chatra* for the teacher as he ought to foster or subsist the teacher. Thus *chādana* 'the act of protection or covering' and *pālana* 'the act of fostering of providing subsistence' are the extended sense of the word *chatra*, and both Kaiyaṭa and Nāgeśa enlighten us with the possible appropriate meaning of these two words in this context. Kaiyaṭa[12] explains: *ajñānaṁ śiṣyasya chādayati nivartayati yatas tat chattraṃ śīlam asya, guruviṣayaṁ pālanaṁ śīlam asyety arthaḥ,* and the pupil's ignorance has been considered the object of *chādana* by the teacher. The teacher by eliminating the ignorance of the pupil acts as a *chatra*, and no meaning of *pālana* is given here. From Kaiyaṭa's explanation the word *pālana* may be understood as *ājñāpālana* 'obedience

10. Cf. *guror doṣāvaraṇaṁ chatram. tac chīlam asya.* See *Siddhānta Kaumudī* Ed. & Eng. Trans. by S.C.Vasu. (1906) rpt. (1982). New Delhi: Motilal Banarasi Dass. Sūtra 1612. Vol. I. p. 832.

11. See *Mahābhāṣya* of Patañjali crit. Edn. by F. Kielhorn (1965) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. II. on p. 4.4.62 p. 332-33.

12. See *Mahābhāṣya Pradīpa* on p. 4.4.62.

for the orders of the teacher' or it might mean the subsistence of the teacher by paying him *dakṣiṇā* etc. which is sanctioned by convention.

Patañjali's (Ptj) intention of *pālana* by the pupil of his teacher is clear. However, the difference of interpretation between Ptj and Jayāditya Vāmana (J & V) perhaps evinces the difference of etiquette approved at their respective societies with regard to the relationship between *guru* and *śiṣya*. The attitudinal development marked in the explanation of the *KV* if taken as a replica of its time, would surely be considered as one of the important cultural upheavals. The Smṛti[13] literature also gives ample premium to the position of teacher in the society. Contrary to this in a verse of *Mahābhārata*[14] the bad teacher is spoken to be chastised. It is because as it appears, the culture reflected in the *Mahābhārata* emphasises and patronizes more pragmatic approach to the life and situation than blindly believing the ideals.

Thus from this discussion in the *KV* the high status of a teacher can be surmised.

5.1.1.2 Ācāryakaraṇa

A few examples along with relevant discussion from *KV* may be cited here to focus on the approved etiquette in education and its

---

13. See *Manu Smṛti* with com. of Kullūka Bhaṭṭa. Ed. by Jagadish Lal Shastri (1983). Delhi Motilal Banarasi Dass. pp. 67-70. Here the verses 2.192-206 are very significant in as much as they supply the details of duties, mannerisms and etiquette of a brahmacārī. For the sake of illustration see the verses: *nityam uddhṛtapāṇiḥ syāt sādhva ācāraḥ susaṁyataḥ/ āsyatām iti coktaḥ san nāsitābhimukhaṁ guroḥ/ 2.193. guror yatra parīvādo nindā vāpi pravartate/ karṇau tatra pidhātavyau gantavyaṁ vā tato'-nyataḥ// 2.200 Parīvādāt kharo bhavati śvā vai bhavati nindakaḥ/ paribhoktā kṛmir bhavati kīṭo bhavati matsarī// 2.201.*

14. Cp. the verse:
guror apy avaliptasya kāryākāryam ajānataḥ / utpathapratipannasya nyāyyaṁ bhavati śāsanam // Mahābhārata, Āraṇyaka parva, 135.54.

system specially highlighting the teacher-pupil relation. On P. 1.3.36[15] in connection with ordaining middle voice suffix (ātmanepada) after the root *nī* 'to lead', the semantic condition is *ācāryakaraṇa* 'making one a spiritual guide'[16] whereon the example given in the *KV* is *māṇavakam upanayate* 'he initiates māṇavaka'. As goes the discussion here as to the implication of this example : *māṇavakam īdṛśena vidhinā ātmasamīpam prāpayati yatha sa upanetā svayam ācarya sampadyate.............ātmānam ācaryīkurvan māṇavakam ātmasamīpaṁ prāpayati* 'converting himself into a teacher he draws close to himself the tender youth as his pupil'. Thus the initiation ceremony is hinted here where the role of a spiritual teacher is emphasised and probably this was the etiquette or manner followed in the contemporary society for ācāryakaraṇa. This might be an example even implied to be a fact of P's society. That case this would show a continuation of the same pattern through the ages till the time of Jayāditya & Vāmana.

5.1.1.3. Śuśrūṣu : Mark of close Association

The pupil was designated *śuśrūṣu* 'one who intently listens to the words of teacher'. The pupils are always supposed to be close to their teachers as is evinced from the examples on P. 3.4.68[17] : *upasthānīyaḥ śiṣyeṇa guruḥ* 'the teacher ought to be served by the pupil' *upasthānīyo'ntevāsī guroḥ* 'the pupil is the servant of the teacher'. A number of examples on P. 3.4.72 are found in the *KV* depicting this closeness between teacher and pupil which throws welcome light on the etiquette or convention of mannerism to be accorded by the pupil to the

15. See the *Kāśikā-vṛtti* in 2 vols. Ed. by A. Sharma & K. Deshpande (1970) Sanskrit Academy, Osmania University for all the sūtra references followed in this paper.

16. This tr. has been followed from S.C. Vasu (1891). (rpt. 1982). The *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Delhi: Motilal Banarasi Dass. Vol. I.p. 135.

17. See the sūtra : *bhavya-geya-pravacanīyopasthānīya-janyā-plāvyā-pātyā vā* (kartari).

teacher through his actions. On this sūtra *gaty arthākarmaka śliṣa-śīṅ-sthāsavasa-jana-ruha-jīryatibhyaś ca* (*ktaḥ, kartari bhāvakarmaṇoḥ*) the examples are : with the root *śliṣa* 'to embrace' *upaśliṣṭo guruṁ bhavān* 'you embraced the teacher', *upaśliṣṭo gurur bhavatā* 'the teacher was embraced by you' : with the root *śīṅ* 'to lie (near)' *upaśayito guruṁ bhavān* 'you lay near the guru', *upaśayito gurur bhavatā* 'you were being lain near the teacher'; with the root *sthā* 'to stand' *upasthito gurum bhavān* 'you stood near the teacher', *upasthito gurur bhavatā* 'you were being stood near the teacher'; with the root *as* 'to sit', *upāsito guruṁ bhavān* 'you sat near the teacher; *upāsito gurur bhavatā* 'you were being sat near the teacher', with the root *vas* 'to dwell' *anuṣito guruṁ bhavān* 'you dwell near the teacher', *anūṣito gurur bhavatā* 'you were being dwelt near the teacher'. The recurrence of these examples might make us believe them as stock examples. In fact they appear like that. Even then the very fact of choosing the expression *guru* 'teacher' as object but not any other expression by the grammarians for such examples significantly subscribe to the conclusion that perhaps the actual practice of showing these manners or etiquette were prevalent in the society bespeaking the closeness of this noble teacher-pupil's relationship. From *Manusmṛti*,[18] Manu's instructions as regards the pupil's actions and duties towards the teacher are noteworthy. And probably many of the injunctions of Manu are found attested in the examples of the *KV*.

5.1.1.4. Practice of naming the pupil

The practice of naming pupil after his ācarya, a tradition followed in ancient India at the time of P. which continued even to the time of the *KV* attests the intimate relationship between the teacher and his pupil. P. has demonstrated this through the sūtra : *ācāryopasaṁjñaś cāntevāsī* (*dvandvaḥ, pūrvapadaṁ prakṛti-svaram*) 6.2.36. 'a boarding pupil be of teacher-derived name'. The examples

---

Cf. *nīcam śayyāsanam cāsya sarvadā gurusannidhau / guros tu cakṣur viṣaye na yatheṣṭāsano bhavet / Manusmṛti*, 2.198. p.68.

in the *KV* are *āpiśalapāṇinīyāḥ pāṇinīyaraudhīyāḥ* and *raudhīyakāśakṛtsnāḥ.* The honour obtained by the teacher is also an object of feeling honoured by his pupil. Probably the intimacy existing between the teacher and pupil sustains this feeling. The example *añcitā asya guravaḥ* 'honoured are his teachers' on the sūtra *nāñceḥ pūjāyām* (*nalopaḥ*) p. 6.4.30 echoes this meaning.

5.1.1.5 Etiquette of Approaching Teacher

The etiquette of approaching teacher is nicely illustrated through the examples of the *KV.* On the sūtra *vidhi-nimantraṇa-mantraṇādhīṣṭa-saṁpraśna-prārthaneṣu liṅ* (*dhātoḥ*) P. 3.3.161, by way of demonstrating on the semantic condition *adhīṣṭa* 'polite expression of wish', J & V supply the examples : *adhīcchāmo bhavantam māṇavakam bhavān upanayet* 'I pray that you be pleased to admit this tender youth to your instruction' with the verbal form in optative mood. Similarly on the sūtra *loṭ ca* P. 3.3.162 prescribing also *loṭ* affix to express the sense of *adhīṣṭa, the same sort of examples as adhīcchāmo bhavantam māṇavakam bhavān adhyāpayatu, māṇavakam upanayatām* are observed.

5.2 Breach of Etiquette expressed through Idiomatic Examples

Fairly a good number of examples are observed in the *KV* speaking of the transgression of appropriate etiquette on the part of the pupil. These idiomatic examples by way of ridiculing such behaviour and euphemistically condemning such acts of pupil probably convey the message to pupil generation of not committing such moral lapses and not to spoil the age long noble ideals of educational system.

5.2.1. Tīrthadhvāṅkṣa & Tīrtha-kāka

The examples *tīrtha-dhvāṅkṣa,* and *tīrtha-kāka* 'fickle as crow in the sacred bathing place' are found on the sūtra *dhvāṅkṣeṇa kṣepe* (*saptamīsup; supā, tatpuruṣa samāsaḥ*) P. 2.1.42. The implication of these examples have been clarified in the *M* when Ptj. says : *yo gurukulāni gatvā na ciram tiṣṭhati sa ucyate tīrthakāka iti.* The pupil who does not continue long in a teacher's house and due to his natural

fickleness quits it is idiomatically censured as *tīrthakāka* or *tīrthadhvāṅkṣa* because the crow in sacred bathing places does not remain long. It is due to its greed for more food obtainable from different sacred bathing places. The idiomatic meaning is *anavasthita* 'restless or fickle' as given in the *KV*[19] which speaks of an act of censure (*kṣepa*) due to the breach of etiquette.

5.2.2. Khaṭvārūḍha

Khaṭvarūḍha literally means 'mounted on the bed' but this particular expression is used to censure a pupil taking to luxury of householder's life by sleeping on a cot before his becoming a 'snātaka'. The *KV* supplying this example on the sūtra *khaṭvā kṣepe* (*dvitīyā sup, ktena supā, samāsaḥ*). P. 2.1.26 explains : *na hi vākyena kṣepo gamyate khaṭvārohaṇam ceha vimārgaprasthānasyopalakṣaṇam. sarva evāvinītaḥ khaṭvārūḍha ity ucyate..........apathaprasthita ityarthaḥ.* When the *KV* means this word as anybody silly or going wrong, in a general way, Ptj.[20] emphatically speaks of a pupil going wrong as is clear from his statement; *adhītya snātvā gurubhiranujñātena khaṭvā roḍhavyā. Ya idānīm ato'nyathā karoti sa ucyate khaṭvārūḍho' yaṁ jālmaḥ nātivratavān iti.* Vasu[21] summarises this : "A person under the Aryan polity, could only then enter the married state or the life of house-holder, as it was called when he had completed the Brahamacarya i.e. the prescribed period of bachelor studentship. All 'Brahmacārīs' were bound to sleep on ground and not on *Khaṭvā* or cots so long as they are Brahmacārīs. A person who are without completing his studies, and without obtaining the permission of his teacher, entered into matrimony was originally called in reproach *khaṭvārūḍha.* This is a serious breach of etiquette by improper action on the part of the pupil.

---

19. See *KV*, Vol.1. p.110.
20. See *M.* op. cit. Vol. 1.p. 384.
21. Vide S.C. Vasu *op.* cit. Vol. I. p. 228.

5.2.3. Bhikṣāmāṇava, kambalacārāyaṇīya, ghṛtaraudhīya kumārīdākṣa, and odanapāṇinīya.

These examples derive their names from the disapproval of etiquette of certain pupils. The example *bhikṣāmāṇava* means "a pupil who is attracted to go to school only for the benefit of free boarding" which is hinted in the *KV*[22] as *bhikṣām lapsye' ham iti māṇavo bhavati.* "The *Vālmīki Rāmāyaṇa* refers to the māṇavas of the Kaṭha-kalāpa schools as *svādu kāmāḥ.* (Ayodhyā 32.18)".[23] The pupils who were joining the school of Cārāyaṇa not having intention of study but for obtaining blankets were designated as *kambalacārāyaṇīya.* Similarly *ghṛtaraudhīya, kumārīdākṣa* and *odanapāṇinīyas* are terms of *kṣepa* used for the unworthy pupils who were joining the orders of *Rauḍhi, Dakṣa* and *Pāṇini* only for the wordly advantage of butter, girls and rice respectively. These actions are highly condemnable and are the instances of breach of etiquette. The KV on this sūtra explains these disapproved manners as *kumāryādi lābhakāmā ye dākṣādibhiḥ proktāni śāstrāṇy adhīyate tac chiṣyatāṁ pratipadyante ta eva kṣipyante.*

5.2.4. Non-suspension of study at certain time and place : A Breach of Etiquette.

The law-givers disapprove certain time and place as they are not suitable for study (*anadhyāya*). On the Sūtra *adhyāyiny adeśakālāt* P. 4.4.71 the KV comments : *Adhyayanasya yau Deśakālau śāstreṇa pratiṣiddhau tāv adeśakālaśabdenocyete tata idaṁ pratyayavidhānam.* The examples given here as regards the pupils contravening the appropriate rules carrying on their study in unapproved place are *śmāśānikaḥ* 'one who studies in cremation ground' *cātuṣpathikaḥ* 'one who studies in a market place', and for studying in disapproved time the examples are *cāturdaśikaḥ* 'studying

22. See the *KV* op. cit. Vol. II. on p. 6.2.69, p. 671.
23. For this information, see V.S. Agrawala (1953), *India as known to Pāṇini,* University of Lucknow. p. 284.

in on caturdaśī, *āmāvāsyikaḥ* 'studying on amāvāsyā. This disapproval is always in accordance with the smṛti text.[24]

The breach of etiquette of any sort by the pupil has such kind of socio-linguistic implication that special idioms depicting these situations have come up in the society as are marked by the foregoing discussion on the examples. On the sūtra *kṣīyāśīḥ praiṣeṣu tiṅ ākāṅkṣam* [*tiṅ svaritaḥ plutaḥ*] P. 8.2.104 to illustrate the instances of *kṣīyā* 'error in usage' the *KV* supplies two examples very much relevant in this context and having tremendous socio-linguistic significance. They are : *svyaṁ rathena yāti upādhyāyaṁ padātiṁ gamayati* 'he himself goes on a chariot (while) he causes his preceptor to trudge behind on foot'; *svyaṁ ha odanaṁ bhuṅkte upādhyāyaṁ saktūn pāyayati* 'he himself eats the rice (while) he makes the preceptor eat the gruel'. The disapproval of such action displayed by the pupil towards his teacher is considered a senior moral lapse and expressing discontent with a definite accent and tone characterises the socio-linguistic aspect of such examples.

Many such examples may be sorted out from the *KV* exhibiting the social etiquettes and the censor of their breach by the students.

---

24. See for details the *Manu Smṛti* op. cit. on *anadhyāya* pp. 153-157.

DECODING MANU'S EULOGY AND CENSURE OF WOMEN

Shruti S. Pradhan

Hyderabad

Manu's contradictory remarks regarding women are not really contradictory but are simply systematisation of existing social views and practices.

Every reader of *Manu-smṛti*[1] is puzzled by its contradictory pronouncements on the status of women. After the gallant tribute of यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः (III. 56., gods choose to reside where women are respected) comes the chilling judgement: न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति (IX. 3, woman does not deserve to be free). Scholars have tried to reconcile these "opposite" recommendations by suggesting that the second does not really condemn women but that it only seeks to protect for them their precarious chastity during different stages of life. Strange as it may seem, women intellectuals too have gratefully acknowledged this male solicitude for female chastity without grasping its true content. These scholars do not seem to realise that such a "concern" was unthinkable in Ṛgvedic times, that it is characteristic only of a later period, and that such paternalism indeed tells the story of woman's "progress" from the equal status of Ṛgvedic times to the gilded slavery of the period of the Dharmaśāstras. A close study of Manu's remarks in their textual and social context will bear out this contention.

True, Manu has eulogised woman as a wife. At IX.26 he describes her as a गृहदीप्ति (the glory of the house) and further states that

1. *The Manu-smṛti with the commentary of Kullūka* (Bombay: Nirnay Sagar Press, 1946). [All references to *Manu-smṛti* in this paper are to this edition.]

there is no difference between श्रियः and स्त्रियः. Moreover, he says, she is always to be pleased by her male relatives with gifts of garments, ornaments and eatables. Only if she is thus honoured, does she bring eternal prosperity. It also promotes peace and happiness in the family (III.55, 57., 59 and 60). She performs many important functions as सहधर्मचारिणी, as a propagator of the family, as a companion in sexual life and as a caretaker of the whole household. It is she who leads a man to heaven by begetting a son (cf. IX.11, 27, 28, 107, 137 and also the derivation of the word पुत्र at IX. 138).

Not only is woman as a wife thus eulogised, but woman as mother is also very much respected. She deserves a place above *upādhyāyas, āchāryas* and *pitṛs* (II. 145). One is eternally indebted to one's mother. The practice of Dharma is not complete if one does not respect one's mother. Indeed, one jeopardises one's chances of attaining heaven if one curses one's mother. Serving her is *paradharma* (II.229, 233-237), no matter how immoral she is (IX. 20 and 21).

Even maidens seem to enjoy regard and consideration. One who speaks ill of a maiden is severely punished. It is the responsibility of the father to marry her at the proper time before puberty. Otherwise his forefathers receive the libation of her menstrual blood. Under no circumstances should she be married to an undeserving person. Even a non-virgin could be married (VIII. 225, IX. 89 and 173).

Against the background of this eulogy, one is puzzled by Manu's contradictory injunction : न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति which belies all the regard he has shown to woman as maiden, as wife and as mother. Woman does not have an independent existence. She is to be controlled by men at all stages of her life. If men do not protect their women, they deserve contempt. Day and night vigilance is to be kept on women (v. 147-149, IX. 2-6). Their most despicable trait is that they are expert seducers. Not only do they seduce men in general, they are also capable of seducing their own fathers, brothers and sons (II.213-215). They are fickleminded and devoid of true love. They are so vicious that without considering

whether a man is handsome or ugly, young or old, they resort to him simply because he is a man. They are lazy, drossy, immodest, jealous, given to nagging and lying. They are falsehood incarnate. This has been their character ever since the world was created. Their vicious character has been revealed even in the Śrutis (IX. 14-19). Manu's contempt for women reaches its climax when he equates them with Śūdras.[2]

If this is their character they do not deserve to be free. Trying to control them forcibly would only lead them to practise adultery. So Manu suggests some pleasant ways of controlling them. They should always be kept busy with household chores like keeping the house clean, cooking, washing clothes and utensils, taking care of children and looking after the family budget (V.150; IX. 10, 11, and 27). Manu gives sanction to the traditional *vratas* for women which kept them chained to the kitchen, cooking a variety of dishes for the holy occasion (IX.86).

Dr P.V. Kane[3] after having noted this ambivalence of Manu and other Dharmaśāstra writers goes on :"...it may be said that the higher minds of Hindu society were quite aware of the worth of women, that they insisted on chastity as the highest virtue for them, that there was no doubt an undercurrent among common people of poor opinion about women, that those who valued an ascetic life and wanted to wean people away from worldly ties and attachments looked down upon women....and exaggerated their faults. It has to be borne in mind that many of the passages condemning women are put in the mouth of persons who were for some reason or other angry with women or

---

2. *Manu-smṛti* V. 139 refers to an injunction which allows women and śūdras to sip water only once. P.V. Kane (*History of Dharmaśāstra,* Vol. II, Pt. I; Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974) on p. 594 gives the following information on the lowly position of women: While the dvijātis were allowed to bathe to the accompaniment of Vedic mantras, women and śūdras were to bathe silently. Both were allowed only āma-śrāddha. And the same penance was prescribed for a person killing a śūdra and a woman.
3. P. 581, Vol. II, Pt. I.

wronged by them or dissatisfied with their conduct". He also says : "The object therefore of the authors that censured women was to inculcate the great value of chastity and obedience for women and not merely to paint a dark picture of them".

Such a justification of the attitude of writers like Manu is unnecessary and unwarranted. As for Manu, he was neither a common man, nor an ascetic, and tradition does not record that he was wronged by women. Moreover, his comments are on women in general, not on vicious women in particular who were perhaps in dire need of corrective measures to protect their chastity or promote obedience among them. As a writer who codified the existing practices, Manu's attitude towards women reflects their contemporary assessment by men.

Firstly, the apparent contradiction in Manu's attitude could be removed by understanding the two texts (III. 56 and IX.3) in their proper textual contexts. The ultimate object of Manu here is to ensure the purity of progeny by avoiding वर्णसंकर. This is clear from the fact that both the *adhyāyas* promote this end. In the third *adhyāya*, v. 61 is very important. Having stated in v. 59 that a woman is to be honoured with gifts, at v. 61 Manu says: यदि हि स्त्री न रोचेत, पुमांसं न प्रमोदयेत्। अप्रमोदात्पुनः पुंसः प्रजनं न प्रवर्तते।। (If a woman does not look beautiful, she would not please her man. If she fails to attract him, he would not be able to beget a child on her). Thus the ultimate aim in keeping women pleased was to help procreation by rousing man's sexual feelings and keep the family line going. It is noteworthy that earlier also Manu refers to elaborate rules regarding the choice of a girl (vvs. 5-11) and various types of marriage suitable for various classes (vvs. 20-41) and states that the "quality" of progeny depends on them (v. 42, also Kullūka on IX.7). Manu's great concern for the "purity" of heredity is further confirmed by his express assertion at IX.9---तस्मात्प्रजाविशुद्धर्थं स्त्रियं रक्षेत्प्रयत्नतः (Therefore, one should protect one's woman diligently for the purity of the progeny). It is not surprising that this statement in the 9th *adhyāya* comes towards the end of Manu's discussion of why "a woman does not deserve freedom". If

not guarded, a woman brings grief to both the families. Thus Manu asks even crippled husband to "protect" their wives and preserve the *dharma* of all classes by avoiding वर्णसंकर (vvs. 506). He then proceeds to say :स्वां प्रसूतिं चरित्रं च कुलमात्मानमेव च। स्वं च धर्मं प्रयत्नेन जायां रक्षन्हि रक्षति।। (v.7 ; A person, protecting his wife diligently, indeed, protects his own progeny, character, family, himself and his *dharma*).[4]

Such an attitude towards women is not at all surprising in the social context of *Manu-smṛti* and other Dharmaśastra literature. In fact, such a view of women is characteristic of all monogamian societies of the world. The account given by Engels[5]of the evolution of social institutions on the basis of the findings of the social anthropologist Morgan helps one to understand Manu. He shows that the institution of marriage has developed from group marriage with its mother right to monogamy through patriarchy. The two latter stages are characterised by the reign of man. The *overthrow of mother-right,* Engels further holds, *was the world-historic defeat of the female sex.* The man seized the reins in the house also, besides holding right over the cattle, the land and the slaves. The woman was degraded, enthralled, the slave of man's lust, a mere instrument of breeding children. In order *to guarantee* the fidelity of the wife, that is, *the paternity of the children, the woman was placed in man's absolute power.* Besides the prominence of man, the use of female slaves as a means of satisfying man's sensual lust, further degraded woman's position. A wedded wife was no longer necessary even as an object of pleasure. She was not only expected to tolerate the

---

4. The use of the words न अर्हति at IX.3 shows that Manu is not at all making a secret of what the contemporary attitude towards women was. He does mean to say that women '*do not deserve*' freedom because, as stated by him at IX. 15, women are fickle by nature and are vicious. Thus the words न अर्हति express not paternal but patriarchal feelings. Freedom for women would be calamitous to the purity of progeny (an important concern for a patriarchal society).

5. F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Moscow: Progress Publishers, 1977), pp. 57-58 and 62-63.

presence of beautiful young female slaves who belonged to the man but to maintain strict chastity and conjugal fidelity herself. She became, in reality, merely the mother of man's legitimate heirs, his chief house-keeper.

All this is true not only of ancient Greek and Roman societies with which Engels deals but also of ancient India. The degradation of women, their enslavement, their reduction to the status of a means of production were the characteristic features of the patriarchal and monogamian society of Manu's time. Manu states clearly, that a woman is valuable as a means of procreation (प्रजनार्थं महाभागाः पूजार्हाः etc. at IX.26 and प्रजनार्थं स्त्रियः सृष्टाः etc. at IX. 96). The same attitude to women prompted Manu to define wife's productive period (ऋतु) and to state elaborate rules about approaching her during this period (III. 45-49). Manu at III. 12-13 allowing the higher classes to have a second wife from the lower classes for pleasure, once again turns the *savarṇa* wives into things. The former were for pleasure and the latter for producing pure progeny and ritual purity[6]. *Vas. Dh. Sū*[7]. I. 24-26 and XVIII. 17 also expresses a similar view. Manu further lays down rules governing the relation between husband and wife. A husband should not eat with his wife, or see her eating, sneezing, yawning, relaxing, decorating herself and above all *uncovered* (IV. 43, 44). He should avoid her on

---

6. The echoes of such an attitude towards women are found in measures adopted for preserving the chastity of women. Thus in Europe in the middle ages chastity belts with a lock and key were invented for women: (The husband had the key in his possession). Such belts were worn like an undergarment. A similar device (इनुप कच्चडमु, an iron belt) to protect chastity is referred to in a sixteenth century Telugu poem स्वायंभुमनुचरित्रमु by Allasanipeddanna. Here a *muni* is described as wearing it to protect his chastity. Till recently such Munis wearing iron-belts were seen in Mahanta-maṭha at Tirupati in Andhra Pradesh. Even to-day in this state a silver pendant (*वेंडि सिग्गु बिल्ला*) hung from a thread round the waist is worn by small girls to cover their "shame".
7. *Śrī-Vasiṣṭhadharmaśāstra* ed. A.A. Führer (Bombay: Bombay Sanskrit and Prakrit Series, no. 2, 1916).

unproductive days and live in some *āśrama* like a Brahmacārin (III. 50). It is clear from this that a wife is not even an "object" of pleasure to this society. She is looked upon only as a means of procreation. Anything which reminded men of her existence as a sentient human being with feelings and human functions of her own was, it would seem, systematically ignored.[8] The purpose, then, in enumerating the qualities of a marriageable girl (अव्यङ्गाङ्गी सौम्यनाम्नीं हंसवारणगामिनीम्। तनुलोमकेशदशनां मृद्वङ्गीमुद्वहेत्स्त्रियम्।।. III. 10) was only to enable man to participate profitably in the process of human production (cf. III. 61 quoted earlier, where woman's beauty is regarded only as a stimulus to man's procreative instinct).

It is clear, then, that freedom was not an inalienable right of women in Manu's time. The degree of freedom they enjoyed was closely connected with their position in society, which in turn was determined by their role in social production. During the period of the Dharmaśāstra the position of women had fallen as compared with that in Vedic times.[9] Vedic men were engaged in military activity and were dependent to some extent on the services of women for looking after cattle, agriculture, and other production. Since they were useful socially they were not treated with an air of patronage and contempt. Cheap labour in the form of slaves was not yet readily available to the Aryans. The *Yajur. Kāṭh. Saṁ.* 24.8[10] proves woman's role in social production, and affirms her right over means of production, which had assumed

8. Here one is reminded of the 19th century British Evengelical missionaries and their wives who had "clean" Augustinian sex without removing clothes and who for that purpose, designed appropriate holes in their cloaks.

9. For a full discussion see pp. 37-40 of my atricle on "The Concept of Kanyāśulka in Vedic and post-Vedic Literature" in the *Annals*, B.O.R.I., Vol. LXIX (1988), Poona.

10. *Yajurveda Kāṭhaka Saṁhitā* ed. S.D. Satavlekar (Aundh, Satara District, Bombay Presidency, Svadhyaya Mandal, 1943). For the interpretation of this text see Pradhan, "The Concept of Kanyāśulka", note 24, p.46.

enormous proportions by now. However, with the supply of cheap labour of the śūdras, women lost their place in social production and gradually become less indispensible. In this period, then, when the labour of woman was no longer a social necessity, she was regarded only as an object of enjoyment and a means of procreation. Later (*Manu-smṛti* III. 50, IV. 44 and IX.96) she was valued only as a means of procreation. Therefore she was not expected to be *svatantra* and hence rules like न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति were introduced. She needed to be controlled and her chastity had to be guarded. Therefore she was kept busy in the house, and was tied down to household chores to ensure the purity of heritage and purity of religious matters. That the freedom a woman enjoyed depended on her participation in social production is clearly implied in an important text in *Baudh.Dh. Sū.* I. 11.20.1[11](अनियन्त्रितकलत्रा हि वैश्यशूद्रा भवन्ति। कर्षणशुश्रूषाधिकृतत्वात्।). It is thus the utility of women for agriculture and their labour that gave them importance.[12]

The foregoing discussion thus makes it clear that the textual context and the social conditions of Manu's times evoked statements like यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः and न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति, which are not really contradictory but express complementary attitudes. Therefore, it is as pointless to admire Manu for his eulogy of women, as it is ridiculous to censure him for his "male chauvinism". Perhaps, it is more to the point to remember that he simply codified the existing views, usages and practices.

---

11. *Baudhāyanadharmasūtra with the commentary* Vivaraṇa in Kashi Sanskrit Series, no. 104, ed. Pandit A. Chinnaswami Sastri (Benaras: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1934).
12. Engels on p. 50 says: "Peoples whose women have to work much harder......often have far more real respect for women.......". "The social status of the lady of civilization,........is socially infinitely lower than that of the hard-working woman of barbarism......".

THE RITUAL OF ROYAL CONSECRATION IN ORISSA

Introducing the Manuscript *Rājyâbhiṣekavidhi*

(Cf. the text printed in the Appendix of this issue)

Gaya Charan Tripathi

Allahabad

The author, who has edited the text of this rare Sanskrit work from Orissa on the basis of a single Manuscript, gives in the following an exposition of its contents. He analyses the ritual of the consecration ceremony and summarises the rights and duties of a king according to this work, which is printed in full in the Granthamālā portion of this issue.

While we were conducting our research work on the various aspects of Orissan Culture in Bhubaneswar during 1970 to 1972 under the auspices of the Orissa Research Project, and looking for the ancient manuscripts which might throw light on the various aspects of Orissan History and Culture, we chanced upon a manuscript entitled '*Rājyâbhiṣeka-vidhi*' in the Royal Library of the erstwhile state of Keonjhar. Almost all previous states of Orissa have had a rich library of their own some of which had very old and valuable manuscripts. This manuscript seemed to be of special importance to us in view of its cultural importance and we requested the Custodian of this Library (Shri S.S. Mishra) to prepare a copy of this manuscript for us with the permission of the family members of the Raja. Pandit Mishra obliged us and prepared an Oriya transcript of the said work in 1973 which is presently available in the collection of the O.R.P. deposited in the South Asia Institute of the Heidelberg University. The work has an extent of 26 Palmleaf folia of which the last one is only partially written. The MS does not have a proper ending nor any colophone.

The manuscript seems to us to be fairly old and we have the impression that it must have been prepared somewhere in the first half of

the 18th century. It is, however, certain that the *work* 'Rājyâbhiṣekavidhi' is certainly older than 250 years because it contains such a large number of errors and omissions that it looks probable that the work has undergone a long process of copying and re-copying. The Vedic Mantras with which the work is full, have suffered the most in the hands of the scribes. Thanks, however, to the excellent reference works pertaining to Vedic Literature now avilable to us, it has been possible to trace all the Mantras to their original sources and to restore them properly, The text also quotes profusely (especially in its second half : *Rājanīti*) from the Smṛtis and the Purāṇas, however without giving any references. All references, whether pertaining to the Vedic or the classical works, have therefore been supplied by the editor (nomally in brackets) while editing the text. Further,the corruptions in the text as well as the scribal mistakes have been relegated to the footnotes and the restored readings have been taken in the main body of the text.

The subject matter of the work is internally divided into two parts : (1) the *Vidhi* and (2) the *Rājanīti*. The first part contains general instructions regarding the importance of a king, the nature of a king, the eligibility of a person to become a king, the astrologically auspicious occasions for carrying out the ceremony and the ritual of consecration in detail whereas the second part deals with the rights and duties of a king, service-rules for the state-employees and suggestions for efficient governance of a state. This latter part is mostly based on excerpts drawn from a number of ancient texts notably the *Purāṇas*, the *Smṛtis* and the *Śukranīti*.

It may be noted that this manual on the consecration ceremony is full or Mantras (verses) drawn from a large number of Vedic texts, especially however from the Ṛgveda- and the Vājasaneya (Kaṇva)-saṃhitās. Though the ritual itself is basically *Āgamic* (and not Vedic) in nature and has undergone a considerable change since the Vedic times, yet there is hardly any verse drawn from any Āgama text and all such rites are carried out to the accompaniment of Vedic verses only which have been especially discovered for this purpose. Thus there is a marked

effort to give the ritual an ancient or 'Vedic' character, although there is explicitly an injuction in the Manuscript that the rites described should only be followed if they have the sanction of, and only if they are in consonance with, the conventions of the country and the traditions of the family (*deśâcāra, kulâcāra*).[1]

Main Rites of the Ceremony

Wheres the presiding Deities of the Vedic Rājasūya are Varuṇa (+Mitra), Indra, Agni, Bṛhaspati, Soma, Savitṛ, Sarasvatī and Pūṣan, the deities which are propitiated and worshipped in the consecration ceremony described in this work are mainly Nārāyaṇā (+ Lakṣmī and Sarasvatī), Bṛhaspati, Candra (=Soma), Śukra, the Dikpālas, the Planets and the Nāgas (Serpents).

The constellations (*nakṣatras*) under which such a ceremony takes place should be presided by anyone of the gods Brahmā, (*Rohiṇī*) Indra (*Jyeṣṭhā*), Viṣṇu (*Śravana*), Mitra (*Anurādhā*), Candra (*Mṛgaśira*) or Pūṣan (*Hasta*) and the days recommended are a Sunday (Sūrya) a Thursday (Bṛhaspati) or a Friday (Śukra). If the above constellations are not available on these three days, one may also take the constellations termed as *dhruva* (fixed) and *laghu* (swift) in Indian astrology. This adds the Nakṣatras *Uttaraphālgunī, Uttarāṣāḍha, Uttarabhādrapada, Aśvinī, Puṣya* and *Abhijit* to the list.

The rite of the consecration and coronation of a king does not take place inside the palace of the future king but in the open amidst the picturesque surroundings of the nature to the full view of the people. The spot is carefully selected by the priests on the basis of certain features mentioned in the *Paddhati*. The place is surrounded by a cloth fencing and a cloth roof supported by wooden logs. The place where the king is to sit is turned into an elevated platform and the place of Pūjā is enclosed

---

1. ततश्च कुर्यान्निजजातिधर्मं देशानुशिष्टं कुलधर्ममग्र्यम्। ....स्वगोत्रधर्मं न हि संत्यजेच्च। वृद्धाचाराः परिग्राह्यास्तस्माच्छ्रेयोऽर्थिभिर्नरैः।। Cf. p. 11

by a low wooden fencing with cloth strips on it. The priests are to go to this place a day in advance in order to make preparations for the ritual of the next day and to collect and keep ready all the articles required for the Pūjā. The pitchers with waters from the various prescribed sources are kept ready with appropriate articles dropped into them. The rite of *Adhivāsa* i.e. the invitation of the deities to the pavilion and a request unto them to remain their overnight is also carried out.

A. The Pūjā of various gods, especially of Viṣṇu and Lakṣmī

On the next day, the king-designate leaves the palace after finishing his daily bath and Pūjā etc. for the selected spot to the accompaniment of music etc., both instrumental and vocal and arrives at the entrance of the pavilion. After taking permission from his priests and following them, he enters into the pavilion (*Maṇḍapa*) at an auspicious moment calculated carefully and recommended by the astrologers. He is clad in new and nice clothes and is having golden ornaments on his person especially rings in his fingers. Music is played, conches are blown and Vedic Mantras are chanted in chorus by the Brahmins while he walks into the pavilion till the time he sits down at his proper place. Lamps made of the dough of the wild rice and filled up with melted butter are placed all around the spot where the ritual is to take place and are kindled. In the centre stands a pitcher full of water in which auspicious articles like curd, unbroken rice, five jewels, a few herbs and soil brought from seven prescribed locations have been dropped. The mouth of the pitcher is covered with a bowl containing rice grains and a coconut. With this lid are pressed seven leaves of Mango-tree, half of which (leaves) remain inside the pitcher and the other half of which (i.e. the front portion) sticks out. A strip of red cloth is tied round the neck of the pitcher. A sand platform having the height of the thickness of four fingers is made near the pitcher. This platform is meant to serve as a base for the sacrificial fire-sticks when later the *Homa* is performed.

On the north-eastern corner of the encolosure, a *Maṇḍala* with geometrical designs is drawn on the ground with the help of powders having five main colours (red, yellow, blue/green, white and black). On

this Maṇḍala is placed a wooden stool having four legs which serves as a base for placing the metallic statues of the worshipable deities. A cotton mattress is spread on this stool and a yellow or red piece of cloth serves the purpose of a bed-sheet. The statues themselves are placed on a silver-throne kept on this wooden stool. Eight small pitchers containing various kinds of water are kept ready on this spot and are placed at the cardinal points and the four intermediate directions. These pitchers contain from the eastern direction onwards clockwise : milk-water, curd-water, ghee-water, sugar-water, honey-water, tīrtha-water, fruit-water and flower-water respectively. The sacrificial spot is covered with a canopy or baldachin (*chandowā*) of applique work. The king and his Ācārya (chief priest) sit facing East whereas other priests sit on the right of the king facing North.

A *Saṃkalpa-vākya* (i.e. a sentence expressing the intention to perform an act) is then uttered by the king holding water with blades of *kuśa* grass and flowers in the palm of his right hand expressing his desire to perform the religious rite of *abhiṣeka* (ceremonial bathing or consecration) through the Ācārya and the priests.

Hereafter fire-sticks are laid on the sand-platform directly or in a metallic vessel (*kuṇḍa*) and fire is kindled with some special Mantras. The designation of this fire is '*Sarasvatī*'-fire and some more smaller sticks are laid on it meditating upon the goddess Lakṣmī. This fire is kept burning through the whole ritual.

The priest of the king then purifies his person through the rites of *Bhūtaśuddhi*, (purification of the elements of the body), *Praṇava* (the muttering of the holy syllable 'Oṃ' and *Mātṛkā-nyāsa* (placement of the latters of Sanskrit alphabet on the different parts of the body). He then purifies the *Arghya* water and sprinkles its drops with the help of Kuśa grass on the articles to be used in Pūjā. The purification of the self in this way follows exactly the rites observed in the Pūjā of Lord Jagannatha.

A short worship of Gaṇeśa is first performed followed by a relatively detailed worship of Lakṣmī and Nārāyaṇa whose golden

statues are present on the spot. These metallic statues are taken down from their throne and given a bath with *Pañcāmṛta* (i.e. milk, curd, ghee, honey and sugar, lastly with fresh water) and replaced thereafter on their throne.

Towards the North of the Lakṣmī-Nārāyaṇa figurines is kept a figure of the Goddess Durgā made of solid gold (*kanaka-Durgā*). She is also given ritual bath with *Pañcāmṛta* etc.

A detailed worship of Lakṣmī and Nārāyaṇa then takes place in which mostly Vedic Mantras of the hymn 1.22 of the Ṛgveda are used. The `Basic mantra' for the worship is the twelve-syllabic Vāsudeva Mantra (*Oṃ namo bhagavate Vāsudevāya*). The Ācārya or the preceptor now starts meditating upon Lord Viṣṇu holding a conch and a discus in his two [upper] hands and showing the Mudrās of *vara* and *abhaya* in the other [lower] two. The Lord is wearing yellow garments and is decked with golden ornaments etc. Goddess Lakṣmī is standing on his left side.

After this intense meditation the priest forms *Bilvamudrā* with his right hand and holding this hand at his heart, he worships the Deity Nārāyaṇa present in his heart with mental or abstract Upacāras. Thereafter he takes a handful of flowers in the cavity formed by his palms put together and takes out the lustre (*tejas*) of Viṣṇu from his heart through his right nostril and infuses it into the image of Lakṣmī-nārāyaṇa. A proper worship of Viṣṇu and Lakṣmī is then conducted with the help of all external Upacāras.

After the worship of Lakṣmīnārāyaṇa is over, the deities *Indra* in the East, *Gaṇeśa* in South-East, *Soma* in the South, *Kṣetrapāla* in South-West, *Bṛhaspati* in the West, *Bhṛgus* (or *Śukra*) in the North-West, the Goddess *Ambikā* in the North and the Sage *Nārada* in the North-East are offered worship mostly with the prescribed Vedic Mantras.

The eight protectors of the directions (*Dikpālas*) are then accorded worship in the eight water-pitchers with are placed in all the eight directions around the spot of worship.

The end of the Pūjā is marked with a small Homa or Fire sacrifice. Some oblations are poured into the fire by the Ācārya with the Vedic Mantras after the fire has been purified through its usual five *Saṃskāras*. It may be noted that the Pūjā ceremony of Jagannatha also ends with a small fire-sacrifice.

B. The 'non-Mantric' royal *Abhiṣeka* with eight waters

The king with his wife is now made to sit on the previously prepared platform (not yet on the throne). This platform has a length and breadth of four cubits and a height of one cubit. A colourful cotton carpet is spread out on this *Vedikā* upon which the hide of a black antilope is spread. Four lamps are kindled on the four corners of the Vedī and a canopy (*chandowā*) is tied over the head of the royal pair. A big mirror is placed in front of the king and his consort in which they can watch themselves being bathed. The Vedī is encircled with strips of cloth all around supported by bamboo sticks.

The actual bathing ceremony now starts. The utensil used for bathing is called *Sahasradhārā* ("thousand streams") because the water comes out of it in several small streams, very much like in the case of a modern shower. According to the Orissan ritual of consecration, the royal couple is given bath eight times with eight different varieties of water. The first bathing is performed with the water containing some soil of the land on which he has to rule, the second with water containing various herbs, the third with Pañcâmṛta (Milk, Curd, Ghee, Honey and Sugar), the fourth with water containing fruits, the fifth with water containing flowers, the sixth with a mixture of waters drawn from various rivers as well as the ocean, the seventh with waters drawn from various Tirthas or holy spots and the last one with waters containing fragrant substances like sandal-paste, saffron and *uśīra*.

The manuscript quoting another authority adds that the bathing ceremony may also be performed in an alternative manner with Tīrtha-waters, Pañcāmṛta, Kuśa-waters, fruit-waters, astringent or alkaline (*kaṣāya*) waters, waters with herbs in it, fragrant-waters and pure waters respectively in this very sequence. Whereas the five types of water are

identical with each other in the two lists, the mṛttikā-water and river/ocean-waters of the first list have been replaced with the kuśa-water and kaṣāya (alkaline)-water respectively in the second list and instead of flower-water, pure water is used in the end.

It will be seen that the present list of the articles with which the bathing ceremony is performed differs to a great extent from the one mentioned in the context of Rājasūya sacrifice in the *Śatapatha-brāhmaṇa* (V. 3,4) which enumerates 17 articles. The Milk, Ghee and Honey of the ŚB are included in the Pañcāmṛta, the embryonic water of a cow giving birth to a calf (of which the symbolic significance has been explained very convincingly by Heestermann and Kulke in their respective papers)[2] and sun rays or motes have been dropped out and the waters from different sources have been grouped together. The pitchers made of Udumbara wood have been replaced by earthen (or metallic) jars.

After the ceremonial bath is over, the king and his consort change their clothes and put on new silken garments to the recitation of the Vedic Mantras by the priests. The lower garment is put on with the recitation of HKG 1.4.2, after which the sacred thread is put on with the Yajñopavīta Mantra. The upper garment is put on with the recitation of RV 6.75.11 and VS 29.48. An Uttarīya is then laid on the shoulders of the king to the recitation of a Mantra from PGS and MGS. A garland is put around his neck with another Mantra taken from PGS. For putting on the head-dress a Mantra from the RV, occuring also in MS and KS etc., is prescribed. Separate Mantras are there for the queen when she puts on her upper garments. Crowns are then put on the heads of the king and the queen with a Mantra occuring in the RV, VS and TS. These golden

2. J.C. Heesterman, the Conumdrum of the King's Authority, in : *Kingship and Authority in South Asia*, ed. by J.F. Richards, Univ. of Wisconsin, Madison 1978, Pp 1-27.
Hermann Kulke, The Rājasūya : A Paradigm of Early State Formation ? in : *Ritual, State and History in South Asia* (Essays in Honour of J.C. Heesterman) ed. by A.W. van den Hock etc., E.J. Brill, Leiden 1992 Pp. 188-198.

crowns are wrapped around with a flower garland to the recitation of a Mantra from the PGS. The king and the queen then adorn their body with other ornaments to the recitation of a particular Mantra from the PGS. Both of them then apply collyrium in their eyes with a Mantra taken from the *Kaṇva* recension of the VS. The queen finally applies vermilion (*Sindūra*) on her head with a Mantra taken from the Ṛgveda, occuring also in the VS and KS. Both of them thereupon sit on the western side of the sacrificial fire. The priest at this juncture starts the rite of *Siṃhāsana Pūjā*, i.e. the worship of royal throne. He first prepares Arghya waters and sprinkles the throne with these waters as well as with five products (*pañcagavya*) of a cow. The worship of this throne is very similar to the worship of the throne of the deity Jagannātha which is performed by the temple worshippers and the details of which I have given elswhere.[3] This worship consists of paying obeisance to the lowermost base of the throne which is also the base of this earth. Over this base, obeisance is made in ascending order to Kālāgni-rudra, Kūrma, Ādhārsakti, Ananta and the globe of Earth respectively. At the four corner-points honour is paid to Dharma, Jñāna, Vairāgya and Aiśvarya respectively whereas in the four main directions their just opposites, i.e. Adharma, Ajñāna, Avairāgya and Anaiṣvarya are worshipped with offerings of sandal-paste etc.

The Ācārya then performes the worship of the Earth as goddess with a Mantra taken from the VS (13.18, also TS 4.2.9.1) and while offering Arghya Water to her, addresses her as 'the wife of Viṣṇu,' as 'the goddess Lakṣmī' and 'as the beloved of Lord Acyuta, the unshakable Viṣṇu.'

Hereafter the king stands up after offering a handful of flowers to god Gaṇeśa etc. and goes around the royal throne once. Standing on the right side of the throne he mutters the Ṛgvedic verse "*idaṃ Viṣṇur vickarame*" etc. (RV 1.22.17) which recalls the feat of traversing the

---

3. G.C. Tripathi, The daily Pūjā Ceremony of the Jagannātha Temple and its special Features, in : *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi 1978, 2nd ed. 1986, Chapter XV, Pp 285-307.

Earth by Viṣṇu with his three steps. After reciting the Mantra he steps upon the throne with the queen on his side. The priest then recites the Ṛgvedic Mantra "*bhadram karṇebhiḥ...*" etc. (RV 1.89.8) which is a prayer unto All- gods expressing the wish that the supplicant may always hear good news with his ears, see only good events with his eyes, remain always healthy with strong limbs and attain a full life-span by being pious to gods.

Three Mantras in honour of god Brahmaṇaspati or Bṛhaspati are then recited which have the purpose of infusing the king with the holy splendour of *brahman* (spirituality).

Thereafter a group of musicians plays upon lutes (*Vīṇā*) while the priests recite relevant passages from the Rājasūya portion of the ŚB to the accompaniment of this music. Conches are then blown aloud after which another instruments like drums are beaten making a tumultuous sound.

It is now time to endow the king with the royal insignia and attributes. Of these, six are most important i.e. *Chatra* (umbrella), Cāmara (chowrie-whisk), *Khaḍga* (sword), *Carma* (shield) *Dhanu* (bow) and [three] *Śaras* (arrows). These six attributes are common to all kings. Besides these, the king is also given the special emblem or colour of his family as well as the flag of his state. There are Vedic Mantras taken from various Saṃhitās, especially the RV and the VS which are to be recited in chorus by the priests while handing over these royal attributes to the king.

Our manuscript says that immediately thereafter the consecrated person is to be addressed as a *Rājā* or `His Highness' because he has now become a full-fledged king.

C. Homa

One of the very important part of the ritual of the consecration ceremony is a fire-sacrifice which is presently carried out on a very small scale and has a completely different nature than the Vedic Rājasūya as it aims at imparting the character of Viṣṇu to the newly consecrated king.

First of all, ten Saṃskāras (sacraments) are performed on the god Agni beginning straight from the conception (*garbhâdhāna*) to the marriage (*patnīsamāyojana*). It may be noted that the Saṃskāras performed on the god Agni are the same as the Saṃskāras performed on a male child. God Agni is supposed to have been born from the semen of Viṣṇu placed in the womb of Sarasvatī and Lakṣmī (The character of the burning fire is that of Sarasvatī which is kept alive with the sticks placed in the fire-pit meditating upon Lakṣmī) and all the main pre-natal and post-natal Saṃskāras including the name-giving ceremony (Nāmakaraṇa) Annaprāśana, Cuḍākaraṇa and Yajñopavīta etc. are performed on him strictly to the recitation of Vedic Mantras taken from various Saṃhitās, espcially however from the Ṛgveda and the White Yajurveda.

After the god Agni has turned into a youth and has taken a wife [called *Svāhā*] to himself, he is offered worship in the *Āgamic* manner with five Upacāras. Priests then utter a Saṃkalpa-sentence on behalf of the king expressing his desire to perform a fire sacrifice as an integral part of the ceremony of consecration. Three articles are offered to god Agni as oblation i.e. (1) the holy fire-sticks, (2) ghee or clarified butter and (3) a solid mixture of cereals and herbs. Each of these three ingredients are offered for 108 times uttering the Mūlamantra (i.e. the 12-syllabic Vāsudeva-mantra or the eight-syllabic Narayaṇa-mantra). After the main Homa, which is performed for Viṣṇu, oblations are poured into the fire for the planets, the protectors of the directions as well as a few other deities and finally for Agni himself. The Yajamāna (i.e. the Raja) sits all through the ceremony by the side of the sacrificial fire dropping oblations into it along with his wife.

D. The `Mantric' Abhiṣeka with sanctified sacrificial water

After the Homa is over, four Brahmin priests lift the metallic (or the earthen) pitcher which is kept by the side of the Vedī and in which some portion of the remaining ghee (*ājya*) of the sacrifice has been dropped. Facing eastward they start sprinkling the king and the queen with the help of a bunch of Kuśa grass uttering Vedic Mantras. There are seven main Mantras uttered in chorus at this point, five out of which

have been taken from the White Yajurveda (VS) and the remaining two from the Pāraskara GS. The five Mantras taken from the VS are addressed to the deities *Indra, Vāyu, Savitṛ, Soma* and *Aśvinau* respectively, whereas the two Mantras from the PGS contain a prayer to grant glory (*Śrī*) to the king.

The *Paddhati* enjoins that if the priests or the king so wish, they can as well use, in lieu of the Vedic Mantras, a group of sixteen non-Vedic verses '*Surāstvāṃ...*' etc. (from the *Bṛhatsaṃhitā* of Varāhamihira, 48.55-70), supplemented by a group of four verses quoted in full which is to be recited thrice and contains a prayer unto various gods and goddesses–some of them belonging to the folk-belief– as well as the planets, the stars, the signs of Zodiac (*rāśis*), fractions of time (e.g. *muhūrtas, tithis*) as well as the rivers and oceans etc. to come and give a ritual bath to the king along with his queen.

After this the last portion of the Rājasūya sacrifice is recited from the VS and the ŚB which proclaims the newly consecrated royal person as the new king of his subjects except of the Brāhmins who have the god *Soma* as their king.

The right arm of the king is again separately sprinkled with holy water to the recitation of a Vedic Mantra and is endowed with the royal authority (*Sāmrājyam*) which is originally in possession of and is derived from Bṛhaspati, the Lord of spirituality and holy knowledge. This authority is transferred to the right hand of the king at the inspiration of the god Savitṛ through words which are embodiment of the goddess Sarasvatī. A few drops of fragrant water are now sprinkled on the king which mark the end of the consecration ceremony.

E. The final rites and distribution of *tapas* to the king by the Brāhmins

The king now takes off his wet clothes and puts on the royal robe. He sips some water and distributes liberal *dakṣiṇā* to his priests whereupon the Brahmins give blessings to him and also impart a

portion of their *tapas* to the king while reciting a Mantra from the Ṛgveda (6.47.29) which says that the newly consecrated king may have a long and undisturbed period of reign, may be able to control the whole earth under him and may be able to drive away his enemies.

The king also distributes remuneration and honoraria etc. to all those who have accomplished duties in this ceremony. He then arranges a large feast in which all the guests present in the ceremony may take part and can have sumptuous meals.

F. The Circumambulation of the City by the king

The ceremony outside the palace is now finally over. He now moves towards his royal vehicle which may either be a well-decorated horse, or an elephant or a chariot. The Brahmins accompany him to his mount and utter three different verses from the Vedic Saṃhitās in chorus depending upon the nature of the mount (i.e. there are separate Mantras for each of the mount). The king now makes a circumambulation of the whole capital (or the central part of it) and has a *darśana* of the deities situated in the main temples of his capital. Drums are beaten and musical instruments are played while the king makes such a *parikramā*. After this the king enters into his palace where he is received at the gate first by the Brahmins and then greeted by the ladies of the palace who perform lustration ceremony of the king and mark his forehead with a *tilaka*. The king spends the rest of the day in festivities enjoying music and vegetarian meals together with his queens, relatives and invited guests.

A Review of special features of the Ceremony

1. The rite of consecration has come a long way from the Vedic Rājasūya. Its basic character is now no more Vedic but Āgamic in nature. Many Vedic gods have been dropped or pushed to margin and the Dikpālas as well as the Nāgas of folk-belief are introduced anew. The Abhiṣeka is now no more as important as

the worship (Pūjā) of Viṣṇu and Lakṣmī as well as Kanaka-Durgā. The seventeen types of waters or liquids used in the Rājasūya have been reduced here to just eight and instead of the waters of Sarasvatī river, a sacrificial *fire* named Sarasvatī is introduced. Sarasvatī is still important because she is the second wife of Viṣṇu according to some Āgamas.

2. The Pūjā of Viṣṇu and Lakṣmī carried out on the occasion of this ceremony is a summarised form of the Pūjā carried out in the Jagannātha temple. However, the basic Mantras used in this Pūjā are different from those which are used today in the Jagannātha temple and represent an older stage of Pūjā in which Jagannātha was not yet considered as Kṛṣṇa. It is a well-known fact that Jagannātha is worshipped today as Kṛṣṇa in this *'gopījanavallabha'* aspect with the 18-syllabic Mantra[4] whereas in the ceremony of the coronation of a king he is worshipped as Vāsudeva or Nārāyaṇa which is the stage that is reflected in the Māhātmyas of this Kṣetra found in the Purāṇas (10th to 12th century). I have shown elsewhere that the deities in the Jagannātha Temple were previously worshipped as Puruṣottama and Lakṣmī and that the 'Kṛṣṇaisation' of Jagannātha is a later phenomenon.[5]

3. It is significant that the Rājā is made to worship Viṣṇu because in classical Hinduism Viṣṇu is supposed to be the lord or the husband of the Earth. The Earth is referred to as '*Viṣṇupatnī*' and she is even said to conceive a child (*Narakāsura*) by his contact when he lifted her up from the oceanic waters in his Varāha incarnation. The South Indian Vaiṣṇava Āgama texts oft describe Dharā (= Bhūdevī or the Earth) as the second wife of Viṣṇu. In the ritual of daily worship at the Jagannātha Temple also the goddess Earth receives regular worship as Viśvadhātrī.

---

4. क्लीं कृष्णाय गोविन्दाय गोपीजनवल्लभाय स्वाहा।
5. G.C. Tripathi, 'On the concept of Puruṣottama in the Āgamas' and 'The Formation of Jagannātha tried' (with A,Eschmann and H. Kulke), in : *CJRTO*, Pp. 31-60, Pp. 169-196.

4. The worship of Kanaka-Durgā is a common feature with all the Rājās of the erstwhile Hindu states of Orissa and it was meant to ward off and conquer the enemies of the king. No mention of Durgā is there in the Vedic ritual and it was perhaps not an obligatory feature in the consecration ceremony elsewhere even in the later Vedic times.

5. It is interesting that the ceremony is a public function. Not only does it takes place in the public but the public is allowed to actively participate in it and to enjoy meals later offered by the king. It reminds one of the Abhiṣeka of Lord Jagannātha which also takes place in the open to the full view of the public. This feature is introduced obviously for the people to come to know and recognise their newly coronated king.

6. In addition to the first Abhiṣeka (cf. B) with eight waters (a mini Rājasūya!), a second Abhiṣeka too is carried out (cf. D) in order to turn the king into a `*Calanti Viṣṇu*' (as the Raja of Puri is called) with the water sanctified through a Viṣṇu-sacrifice.

7. The most interesting feature of the ceremony is perhaps the donation of *tapas* (spiritual energy) by the Brahmins to the king so that endowed with Brahmanic spirituality he should be able to rule the society properly and also be able to protect and uphold the age-old moral and social order. This is fully in consonance with the view of Manu (Manusmṛti, 7.2) which says that 'a Kṣatriya should be consecrated with *'Brāhma-saṃskāra'* (i.e. spiritual or religious refinement), so that, having received it, he is able to protect the person and the rights of everyone in his kingdom according to law and justice'.[6] It also reminds one of the practice in the medieval Europe, especially in the Catholic countries, in which the royal authority was conferred upon the king by the Pope and the consecration ceremony was usually held in a Church.

---

6. ब्राह्मं प्राप्तेन संस्कारं क्षत्रियेण यथाविधि।
सर्वस्यैव यथान्यायं कर्तव्यं परिरक्षणम्।। Cf. Pp. 1 and 24

The Rājanīti

The Rights and Duties of a King

(A Summary)

According to our Manuscript the highest duty (*paramo dharmaḥ*) of a consecrated king is to protect and nurture his people (p.20, 22, 23). His other duties consist of giving alms and donations to the poor and the needy, regular study of the texts on Dharma, philosophy and polity and finally of performing Vedic sacrifices and other religious rites (p.22, 25).

In consonance with the ancient texts on Indian polity our Manuscripts recognises seven 'limbs' or pillars of a state which are as follows:

The king (*Svāmī*), Ministers and Royal Officers (*Amātya*) political allies (*Suhṛt*), defence establishments including forts (*Puram*), efficient civic administration and police (*Rāṣṭram*), courts for enforcement of law and justice (*Daṇḍa*) and financial reserves or treasures (*Kośa*). These seven pillars contribute towards the stability and well-being of a state (p. 25).

In no case a king should beg anything from anyone. He should not be greedy towards the wealth of his subject and should extract only a moderate and previously fixed amount of taxes from his subject. He should not be a spendthrift and must save his money for bad times. He should protect the ancient traditions and conventions of his land and should take care of his people like his own children. It is also his duty to keep his subject on the track of Dharma and to bring them back on the path of Dharma if they go astray. It is also the responsibility of the king to take care of and provide maintenance for the destitutes, orphans, feeble, old, deseased, insanes and the handicapped (Pp. 22, 23, 24).

He should also indulge in physical exercises regularly and practice the use of different weapons so that he may lead his army against his enemies in wars. It does not bring fame and respect to a king if he returns from a battlefield without getting seriously hurt (Pp. 22, 23).

A king should never indulge in a war unless it becomes unavoidable. He should rather try to make truce with his enemy if it is available on respectable terms and is not against the interests of his state. He should always be alert to ensure the loyalty of his army towards himself. He should know the technique of constructing and maintaining a fort. In the battlefield he should never attack and kill those persons who are lying unconscious, those who have thrown away their weapons (i.e. have surrendered), those who are fleeing away from the battle or those who have been taken prisoners of war. Likewise he should never try to hurt the women-folk and the children of the enemy. If he captures some booty from his enemy-camps or from his city he should distribute the major portion of this wealth among the officers and soldiers of his army according to their ranks (p. 23).

A king should keep the company of learned and noble souls and must never be seen in the society of mean persons. He should have great patience and should not carry out his administration under the spell of anger, pride or carelessness. Even if he is highly learned, he should not show off his knowledge in assemblies. Even though he may be a scholar yet he should always be eager to learn new things by listening to others (Pp. 23, 24).

A king should strive to ensure justice even to the weakest elements of his subject and be unrelenting to punish severely the persons who disturb the peace of the society. It is the fear of punishment (*Daṇḍa*, lit. the stick) which compels the people to abide by the laws of the land. It is the Daṇḍa which keeps the people under proper discipline, which protects the people, which remains awake even when the king and his officers sleep and it is the Daṇḍa which may be termed as Dharma. If the Rājā were not to take severe punitive measures against the criminals, the stronger ones in the society would roast and eat up the weaker persons of the society as the people roast fishes over a fire by piercing them with rods. Those who forge fake orders with the signatures of the king or those who incite people to revolt against him, those who serve the interests of the enemies of the king, or those who commit murders of children, women or Brahmins, deserve capital punishment and should be eliminated without any hesitation (Pp. 24, 25, 26).

A king should never undertake to do anything in haste or in excitement. Before taking any serious decision he must deliberate with his ministers and royal officers. It is not sufficient to consult only one person i.e. his chief minister. At the same time there should not be too many persons in the consultative committee because in such a case the difference of opinion confuses the whole affair. He should have spies in different disguise who must go around the country and try to know the general impression of the king on the people. In case he is criticised by a large number of people for his certain omissions or commissions, he should try to rectify himself (Pp. 24, 27).

Suggestions are given to the king as to how he can keep his administrative machinery smoothly functioning. He should give promotions or desired postings (*Śākhāpradānam*) to the hardworking and efficient employees and/or encourage them with suitable rewards. Favours like kind and pleasant words of appreciation or invitation to dine together, or presentation of nice dresses or simply a roll of betel leaf should be showered upon efficient and loyal officers. Some he may please by increasing their rights and/ or wages, or awarding them nice vehicles or simply by showing his personal interest in the welfare of their family. Articles like Parasole, Umbrella, Chowries and Torches symbolising aristocracy may also be awarded to efficient officers. Those who have done very special heroic deeds leading to a great welfare of the state should be honoured by the king with the gesture of offering them the half of his seat (throne) in full court (Pp. 20-21).

Those belonging to one common department should be made to wear a medal or some other distinguishing mark on their body which can be made of gold, silver, jewels or simply copper or iron. They should also be provided with a proper uniform and a head-dress so that they are distinguishable from afar (p. 21).

He should also take care that the employees do not join together to form a group or union and should try to create distinction and disparities among them by awarding varied kinds of vehicles, different qualities of uniforms, different sorts of prizes (e.g. musical instruments etc.) to them so that a feeling of higher or lower is generated in their ranks (p. 21).

A king must never hand over his personal royal seal to anyone under any circumstances (p. 21).

If some royal servants do not work satisfactorily he should be harsh towards them and scold them privately by calling them to himself. He can also reduce their monthly wages, once or for ever; or even take harsher punitive measures against them. But he should always avoid to inflict insult or humiliation on the erring employee in public since causing humiliation openly, hurts the self-esteem of a person and leads ultimately to the development of strong inimical feelings in the employee towards the king (p. 20).

If the persons who are appointed in the offices dealing with the public do not properly perform their duties, demand undue gratification mony from the public and on non-payment of bribe, cause damage to the works and interests of the common people, they should immediately be relieved of their positions and their unduly amassed wealth should be confiscated by the king (p. 25, quoting Manu).

The most surprising and elevating part of this portion of the text are perhaps the service-rules recommended for the state servants. Some of these features have been introduced only very recently even in the most developed countries of the West. The most important of these rules quoted from the *Śukranīti*, are as follows (Pp. 20, 25):

(a) The person who has rendered a service of 40 years unto the state or the king should not be required to continue any more but the king should pay half of his salary as pension to him till the end of his life (the age of retirement seems to be around 65 years since a person usually started his service after finishing his education in a *Gurukula* at the age of 24).

(b) After the death of a Pensioner, half of his pension should be given to his wife and to his children till they start earning themselves.

(c) Every year the king should distribute 1/8th part of the annual salary to his servants by way of bonus and the same amount again as incentive-bonus or prize in case the employee has done some additional work or has carried out an assignment before the stipulated time-limit.

(d) If an employee dies performing the duties assigned by the king, his son should be employed on his post taking into consideration his qualifications etc. In case the children are too small or not qualified, he should continue to pay to the family the same salary as the deceased employee was receiving from the state.

(e) He should hold back 1/6th to 1/4th part of the salary of his servants and should give back the half of it to his servants after every two or three years. The other half remains with the king and is paid to the employee when he finally retires from the services.

It is clear from the above that the socalled 'retirement benefits', the rules of paying bonus, gratuity, provident fund, pension as well as the rule of giving employment 'on compassionate grounds' to a family member of an employee who dies in service are not necessarily modern in origin and were present already in the age following the Gupta period as the core of the *Śukranīti* belongs probably to the 6th to 8th c.A.D..

The *Rājyâbhiṣekavidhi* bespeaks of a high standard of Vedic and Āgamic learning among the Brahmins of Orissa in the past centuries. It shall be worthwhile to undertake a detailed study of this manuscript in the light of ancient Indian political thought as well as from the ritualistic points of view by drawing parallels from the Vedic and the Post-Vedic Literature.

ABBREVIATIONS

RV	*Ṛgveda*	ŚB	*Śatapatha Brāhmaṇa*
VS	*Vājasaneyī Saṃhitā*	HGS	*Hiraṇyakeśī Gṛhyasūtra*
AV	*Atharvaveda*	PGS	*Pāraskara Gṛhyasūtra*
TS	*Taittirīya Saṃhitā*	CJRTO	*Cult of Jagannāth and the Regional Tradition of Orissa,* ed. by A. Eschmann, H. Kulke and G.C. Tripathi, Delhi 1978, 2nd Ed. 1986.
KS	*Kāṭhaka Saṃhitā*		
MS	*Maitrāyaṇī Saṃhitā*		

HISTORIOGRAPHY OF THE JANAPADA AGE AND OF THE RISE OF MAGADHA

Dr. Shankar Goyal

Jodhpur

Presents a brief survey of the works useful for various aspects of the history of the Janapada period and the rise of Magadha.

The 'historical' period of Indian history commences with the rise of Magadha under Bimbisāra (543-491 B.C.) who was a contemporary of the Buddha (563 B.C.-483 B.C.) and Mahāvīra (d. 486 B.C.).[1] In their age India was divided into warring *janapadas* (territorial states), both monarchical and republican, which had come into existence as a result of the gradual consolidation and settlement of the Vedic *janas* (migratory tribes). There was no imperial authority in the country though sixteen of these janapadas were larger in extent and are called mahājanapadas in the Buddhist and Jaina literature. But gradually their number was reduced as more powerful ones swallowed the weaker ones. Already in the age of the Buddha and Mahāvīra four 'great kingdoms' had emerged--Kosala, Vatsa, Avanti and Magadha--as aspirants for imperial status which was ultimately attained by the Magadha kings who succeeded in establishing an all-India empire.

---

1. Here we have followed the chronological scheme suggested by S.R. Goyal (*Māgadha-Sātavāhana-Kushāna Sāmrājyoṅ kā Yuga*, Meerut, 1988, pp.82-92).

For the history of the Janapada period[2] our sources are fuller as the Buddhist and Jaina literature and inscriptions of the Achaemenids (for the North-West) and coins supplement the Brahmanical sources which become still more copious with the addition of such works as the *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini . As Pāṇini, flourished in the fifth-fourth century B.C., or thereabout, his work throws very useful light on this period.

Historiography of the Janapada Age before 1947

The history of the Janapada period had become quite well-known long before the dawn of Independence in 1947. Due to the ceaseless efforts of scholars both Indian and foreign--not only most of the original texts useful for the history of this period had been published and the background for the reconstruction of the early historical period of Indian history had been cleared, but several works giving a brief or detailed outline history of the Janapadas had appeared. Now, apart from a large number of works on Buddhism and Janinism, considerable literature on various aspects of the history of the Janapada age was available including *Ancient Geography of India* by A. Cunningham (Calcutta, 1928) and *Geography of Early Buddhism* by B.C. Law (London, 1932) for geographical background, *The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time* of R. Fick (Calcutta, 1920) for social background, *The Agrarian System in Ancient India* (Calcutta, 1930) and *Contribution to the history of the Hindu Revenue System* (Calcutta,

2. The beginning of the 'historical' period of Indian history with the advent of the Buddha, Mahāvīra and Bimbisāra and the rise of the Janapada age need not be regarded as chronologically simultaneous. For, the beginning of the 'historical' period is accidental to the sudden availability of diverse sources which render a chronological outline of historical events possible while, as pointed out by G.C. Pande, "What is generally called the Janapada Age included within it the last phase of the Vedic Age as well as the Age of Buddha. That is the cultural epoch which spans the period following the breakdown of the Archaic and the emergence of the Classical Civilization." *G.C. Pande, An Approach to Indian Culture and Civilization,* Varanasi, 1985.

1929) by U.N. Ghoshal for economic background, *Corporate Life in Ancient India* by R.C. Majumdar (Poona, 1922) for the study of guild system and popular organisations, *Social and Rural Economy of North India* by N.C. Bandopadhyaya (Calcutta, 1942-45) for socioeconomic background and numerous works of A.S. Altekar, N.N. Law, Beni Prasad and others dealing with states and government of the period. Not only this, as early as 1903 Rhys Davids had produced his *Buddhist India* from London in which the Buddhist material for political history was also included. With the help of such informations were produced chapters on the Janapada period in the *Cambridge History of India* (first published in 1904) and B.C. Law's works on ancient Indian tribes (*Some Kṣatriya Tribes of Ancient India,* Calcutta, 1924; *Tribes in Ancient India*, Poona 1943).

D.R. Bhandarkar delivered three series of Carmichael Lectures in the University of Calcutta. The first series delivered in 1918 related to the ancient history of India from 650 B.C. to 325 B.C. (*Lectures on Ancient History of India,* Carmichael Lectures, Calcutta, 1919), that is the period under review. It consisted of four lectures dealing with 'Aryan Colonisation of Southern India', 'Political History', 'Administration' (Literature on Hindu Polity and Hindu Conceptions of Monarchy) and 'Saṅgha Form of Political Government' respectively. These highly interesting lectures supply useful material to research scholars and are still the standard work on the subject.

D.R. Bhandarkar also delivered the Sir William Meyer Lectures, 1938-39, at the Madras University, the subject being 'Some Aspects of Ancient Indian Culture. This series also consisted of six lectures. In the first lecture he analysed the implication of the terms 'Ārya, Dāsa and Dasyu' and the gradual evolution of their meanings. In the second he defined what was meant by 'Aryan Culture', while in the third and fourth he discussed the meaning of the term 'Aryanisation: In the fifth lecture he dealt with 'Brāhmanisation' and showed that the Brāhmaṇas were no less enterprising than the Buddhists in proseytising zeal and were very

much eager to disseminate the Brāhmanic culture based on the *varṇāśramadharma*. In his sixth lecture entitled 'Indianisation', he showed how the foreign Aryan culture was assimilated by the pre-Aryans.

The methodology of D.R. Bhandarkar was typical of the older school of Indian scholars. Like his numerous contemporaries he relied more on literary evidence than on anything else. He believed, sometimes without giving enough reasons, in the greatness and antiquity of Indian culture and civilization and criticised those Western scholars, who believed that Indian history started with the invasion of Alexander the Great and most of the cultural activities of the Indians were influenced by those of the foreigners. Thus, he believed that the Indians did not derive their alphabet and script from foreigners. He also tried to prove that the Indians evolved their coinage independently of any foreign influence, though he seems to have gone too far in assigning a very high antiquity to Indian coinage. However, on the whole with a mastery of Sanskrit and Prakrit and a critical historical methodology, he succeeded in interpreting various aspects of early Indian culture and civilization in a highly satisfactory manner.

For the history of the Janapada age the works of R.K. Mookerji, H.C. Raychaudhuri, Jay Chandra Vidyalankar which were produced in the pre-Independence era and which deal with this period also, may be mentioned. Raychaudhuri's work *The Political History of Ancient India* was the most important of them. Its Part II deals with the period from the accession of Bimbisāra to the extinction of the Gupta empire (c. 543 B.C.-550 A.D.). According to him his aim was "to provide a history of the period from Bimbisāra to the Guptas which will be, to a certain extent, more up-to-date, if less voluminous, than the classic work of Smith." In this section Raychaudhuri threw a welcome light on the date of Śiśunāga, king of Magadha, and on several other problems of the history of the Janapada age. On the strength of Ceylonese chronicle (*Mahāvaṁsa* lists) he placed Śiśunāga long after Bimbisāra who belonged to the Haryaṅkakula.

A prominent historian of the pre-Independence period was K.P. Jayaswal. In Jayaswal's days intense nationalist zeal and movements were sweeping across the country. It was natural, therefore, for the Indian intellectuals of that era to impress on the people that there was nothing to be dazzled by the vastness of the British empire, or by the British claims to be the best democracy run by popular representive institutions. When Western historians like Smith were writing about India always being parcelled into a congeries of warring states, always ruled by a despot, whether oppressive or benevolent, Jayaswal painstakingly worked on the thesis that India had the earliest and the most successful republics, and also had 'constitutional' monarchy of which Europe was so proud. In his book *Hindu Polity* (Calcutta, 1924) he tried to prove that republican states in India were as old as the post-Vedic age, and were more powerful and larger than the Greek repulics. He gave strong arguments in support of the view that Indian monarchy from the Vedic times onwards was not absolute but constitutional and responsible.

Jayaswal's *Hindu Polity* is divided into two parts; the first part deals with Republics, and the second deals with Monarchy. The story is taken down to the middle of the 4th century A.D. to the Gupta imperial system. Jayaswal began with a brief discussion on sources and then started with the Vedic assemblies, the *Sabhā* and *Samiti*: the latter he described as the sovereign assembly of the Vedic times. He thought that in the beginning it was an assembly of the whole people, but already in the Vedic period the principle of representation was appreciated and variously acted upon. According to him, the Samiti discussed and decided upon all matters cosncerning the state, and the Sabha was the national judicature and passed judgement on criminals. Jayaswal discussed Indian republics which rose in the post-Vedic period in detail. While Rhys Davids was the first scholar to point out the existence of republics in Buddha's time, Jayaswal examined references about republics in the ancient Hindu literature. He pointed out that *Gaṇa* in the

literature meant republic and *Saṅgha* has the same derivative meaning. *Gaṇas* or *Saṅgha* meant a republican community in which decisions were made not by one man but by a collective body by counting of heads. Jayaswal showed from references to republics in the *Aṣṭādhyāyī* , early Buddhist literature, Greek accounts, *Arthaśāstra* of Kauṭilya, *Mahābhārata*, and the Allahabad Pillar Inscription of Samudragupta that the republican tradition was actively present in Indian polity from 600 B.C. to 450 A.D. "With the end of the 5th century republics disappear from Hindu India." Jayaswal also made a critical analysis of the elements of strength and weakness of the republics and their mode of working.

To Jayaswal the Ṛgvedic kingship was elective and "regular tax as royal due had already developed." The Vedic king, "thus accepted his royal authority from the whole folk including the king makers and the artisans." The office of the king was a creation of the people and was held conditionally. Above him there was always the National Assembly, the Samiti, which was, the real sovereign. Jayaswal was the first scholar who drew attention to the constitutional significance of the coronation ceremony of the Brāhmaṇa period. He interpreted the ceremony of touching the king's person with a rod as showing that Law was above the king. In Jayaswal's view the theory of the divine origin of kingship, first clearly indicated in the *Manusmṛti*, was never approved or adopted by a single subsequent law-book. His view that the Hindu kingship was contractual in nature and could not be constitutionally autocratic, led him to propound the theory of sovereign popular assemblies---*Paura* and *Jānapada*--in ancient Hindu kingdoms. He believed that the Paura-Jānapada deliberated on the nomination of Yuvarāja and on the deposition of the king, took part in coronation ceremonies, and discussed and decided upon the matters of state policy placed before "by the cabinet of the ministers with the king."

The tenure of ministers depended, to a considerable extent, on the goodwill and confidence of the Paura-Jānapada, and grant of extraordinary taxes to the king was in their hands. Subsequent writers of the pre-Independence era were greatly influenced by Jayaswal.

Post-1947 Historiography of the Janapada Age

In the early years of the post-1947 period historiography of the Janapada age followed the pattern of the pre-Independence era; only now material used by scholars became more profuse and diverse. Several scholars produced cultural and political studies of the texts composed in the Janapada period. In this connection special mention may be made of V.S. Agrawala's *India as known to Pāṇini* (Varanasi, second edn 1963). Its Hindi version *Pāṇinikālīna Bhāratavarṣa* was brought out in 1967. It familiarized the historians with the condition of the North-Western Indian and its states as were known to the great grammarian. His data agrees fairly well with the condition of the region as revealed by the historians of Alexander. Several studies of the Buddhists and Jaina texts were also brought out of which M.M. Singh's *Life in North-East India in pre-Maurya Times,* N. Wagle's *Society in the age of the Buddha* (Bombay, 1966), J.C. Jain's *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon* (Bombay, 1947), Hiralal Jain's *Bhāratīya Sanskriti ko Jaina Dharma Kā Yogadāna,* C.J. Shah's *Jainism in North India* (London and Bombay, 1932), G.S.P. Mishra's *The Age of Vinaya* (Delhi, 1972), K.C. Jain's *Lord Mahāvīra and His Times* (Delhi, 1974), and B.C. Sen's *Studies in the Buddhist Jātakas* (Calcutta, 1974) are quite authoritative. U.N. Ghoshal's chapters on early Buddhist and Jaina sources in his *A History of Indian Political Ideas* (Bombay, 1959) also indirectly but effectively help political historians in their task.

The first significant work of the post-1947 period dealing with the history of the Janapada age was *The Age of Imperial Unity*, edited by R.C. Majumdar and A.D. Pusalker (first published in 1951). Its first three chapters---'North India in the Sixth Century, B.C.' Rise of Magadhan Imperialism' (up to the fall of the Nandas) and 'Foreign

Invasions' (Persian and Macedonian)---written in over fifty pages have become a 'must' for teachers and students alike. This book is the second volume of the Series on History and Culture of the Indian People planned and executed by the Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, under the patronage of K.M. Munshi. Written exclusively by Indian scholars it is the only Series of this magnitude which has reached the stage of completion. The Indian outlook of the series is obvious from the following observations made by K.M. Munshi in his Foreword to *The age of Imperial Unity*:

The Age of Imperial Unity from the seventh century before Christ to A.D. 320, covered by this volume, falls into two distinct periods: (i) the period of organisation (seventh century before Christ to 150 B.C.) in which there was an aggressive upheaval of strength and spirit, an all-sided efflorescence, when the fabric of Indian culture was well and truly woven; and (ii) the period of international contacts and cultural expansion (150 B.C. to A.D. 320), during which the culture first assimilated the foreign elements and then reasserted its values with new vigour and intensity.

Bimbisāra (544-493 B.C.), the first of these Chakravartins, by conquest and matrimonial alliances, enlarged his influence and power, Ajātaśatru (493-462 B.C.), the strong and implacable, crushed the great republic of Lichchhavis after sixteen years of struggle, vanquished Kosala and annexed Kāśī.

Śiśunāga (430 B.C.) and his successors followed Bimbisāra and Ajātaśatru, and annexed Kosala, Avanti and other important states in North India to Magadha. Mahāpadma Nanda (364 B.C.) inherited the power of the Magadha, but disowned the suprmacy of Dharma. By destroying Aryan kings he earned the appellation of a second Paraśurāma'. Ruthless, miserly, regardless of the sacred tradition of Dharma though he was, he was the first great historical emperor of North India. But hated or despised by his people, he sat on a volcano. Old values were breaking up completely. Kshatriyas of high birth repudiated

the Brāhmaṇas and founded sects. Śūdras established an empire on the ruins of Kshatriya kingdom, while the ancient culture and its protagonists, reintegrated and possessed of fresh vigour, were waiting round the corner.

R.C. Majumdar, the General Editor of the Bharatiya Vidya Bhavan Series, himself wrote a significant work, *Ancient India*, in 1952; it contains the history of Janapada age as well. Both nationalist and scientific at the same time, Majumdar's work may be regarded as the answer of an Indian historian to V.A. Smith's *Early History of India* which was written with an obvious imperialist bias.

A little known but quite remarkable book on ancient Indian history, which contains a chapter on the Janapada age also, was produced by J.S. Negi viz. *Groundwork of Ancient Indian History*, Vol. I, From the Earliest Times to 319 A.D. (Allahabad, 1958). The approach of Negi is critical and unbiased. He is found of dealing with problems in the detail and his work is free of even faint echoes of nationalist approach which one hears in the work of Majumdar. Unfortunately because of its substandard printing and low quality of the paper used, it did not become popular and did not get the attention of scholars it deserved.

A separate monograph on the rise and growth of Magadha imperialism was produced by Sudhakar Chattopadhyaya (*Bimbisāra to Aśoka*, Calcutta, 1977). Chattopadhyaya sifts and sorts evidence afresh in his own way commenting approvingly or otherwise on theories of earlier writers. But he directed his focus more on the discussion of chronological problems than on other broader aspects of history-socio-economic and cultural. His book is divided into two main parts-pre Maurya dynasties with five sections (including the introductory) and three appendices, and the Mauryas with two sections (including one on Mauryan polity) and three appendices. In the introductory section, while alluding to the factors favourable of the political rise of Magadha, he rather unceremoniously deals with the roles of pre-Aśokan Magadha kings. According to him, they were "benevolent despots" and "acted

according to their own whims", and contends that kingship in the pre-Maurya age hardly followed the prescribed course noted in the *Dharma* works of the early Pali texts. Regarding the circumstances leading to the accession of Śiśunāga and also of Mahāpadma Nanda, Chattopadhyaya questions the credibility of literary evidence, particularly about "election by the people". In the note on the Lichchhavi constitution he discusses opinions expressed on the matter by different scholars but avoids giving his own views. On the whole, his work follows the beaten track; it is only here or there that some new suggestion of minor importance has been made. Further, there is nothing new in his approach. He himself justifies his attitude by maintaining that "nowhere I have gone away from the *Terra firma* of solid facts by an eagerness for theorising."

In 1972, Om Prakash produced a Hindi work entitled *Prācīna Bhārata kā Rājanītika Itihāsa* (Allahabad) in which he has given political history of India from Manu to the fall of the Nanda dynasty. It is a fine resume of the history of Janapada age and also contains a brief story of the Iranian and Macedonian invasions. It was probably the first book written on the political history of the Janapada age in Hindi. Its author seems to have followed the philosophy of R.G. Bhandarkar of recounting the facts as they were without making any attempt to follow a particular historical approach.

The work of S.R. Goyal and S.K. Gupta (Eds.) namely *Māgadha Sāmrājya kā Udaya* (up to 321 B.C.) in Hindi (New Delhi, 1981) also covers almost the same period (excepting that it does not deal with pre-Buddha 'traditional' history). It is the second volume of a Series on the entire History and Culture of India ambitiously planned by S.R. Goyal which was to be completed in 32 volumes. Most chapters of the volume under discussion are written by S.R. Goyal himself. He deals exhaustively but critically with sources, political history of several dynasties of the period, and gives a detailed history of the Vijjian republic alongwith an account of its administrative organisation. The chapters on the Persian and Macedonian invasions are from the pen of

S.K. Gupta who gives them a detailed and critical treatment not usually found in Hindi books. Its last three chapters (two of them by V.B. Rao and one by M.C. Joshi) are devoted to the cultural life of the Janapada age. Its best chapters are probably those which deal with the chronology of the Magadha rulers and the history of the Nandas. According to their author, S.R. Goyal, Buddha attained *Parinirvāṇa* in 483 B.C. while Mahāvīra's *Mukti* took place in 486 B.C. and he has given cogent reasons to believe so, subjecting all the earlier theories to a minute and critical examination. On the basis of his conclusions he has drawn a chronological outline of the history of the Magadhan rulers. His treatment of the Nandas is exceptional and such a lucid and detailed discussion on the Nanda dynasty full of new suggestions is not found even in English books. He gives an entirely new assessment of the Nanda rulers. He calls Mahāpadmananda the first historical monarch of India. From a reference to the Gangaridai and Prasii mentioned by the Greeks of Alexander, he infers that the Gangaridai perhaps enjoyed internal autonomy and liberal administration, whereas the Prasii were the eastern people directly under the rule of Nandas who were not pleased with their king.[3] He believes that the displeasure of the people may have been due to the new system of taxation which was evolved elaborately by the Nandas to govern their large empire and perhaps that is why the Nanda kings were called greedy.[4] However, he also gives a new dimension to Nanda history when he points out that the Nandas were on very good terms with the Brāhmaṇas and had undertaken several measures for the betterment of the people. He shows that despite their greed they were not much despised by several sections of society.

The character sketches of Bimbisāra, Ajātaśatru, Prasenajit, Udayana, Mahāpadmananda etc. given by Goyal are of a very high order.

---

3. S.R. Goyal, *Nanda-Maurya Sāmrājya kā Itihāsa* , Meerut, 1988, pp. 46-50. S.R. Goyal and S.K. Gupta (eds). *Māgadha Sāmrājya kā Udaya,* New Delhi, 1981, Ch. 11.
4. S.R. Goyal, *Nanda-Maurya Sāmrājya kā itihāsa,* Ch.2.

Here and there he also gives new interpretation of facts. For example, he almost conclusively proves that Ajātaśatru fought Kosala twice, almost twenty years intervening the two wars. In his *Māgadha-Sātavāhana-Kushāṇa Sāmrājyoṅ kā Yuga* (Meerut, 1988), he deals with the history of the Janapada age in the same manner, occasionally making some changes in his views.

Historiography of the Republican States of the Janapada Age

In the Independence era Indian historiography of the Janapada age also saw the publication of numerous works on the republican states of the period. As early as 1951 R.C. Majumdar wrote a significant paper on the constitution of the Lichchhavis critisizing the views of U.N. Ghoshal on this subject (*IHQ*, XXVII, Dec., 1951). But by and large the works on the republican states written in the post-1947 period were in a way the extension of the earlier works of B.C. Law and others on the tribes of ancient India, as Mamata Choudhury's *Tribes in Ancient India* (Calcutta, 1977) undoubtedly is, though she consciously tries to go beyond the well-trodden track by raising such issues as the physical characteristic of various tribes (called *janas* by her) and the processes through which tribes were transformed into castes.

Among the monographs on the republics of this period J.P. Sharma's *Republics in Ancient India* (Leiden, 1968) deserves special mention. As Sharma is quite conversant with Buddhist and Jaina sources, he has been able to impart authoritative character to his work. On the other hand, *Ancient India Republics* of S.N. Mishra (Lucknow, 1976) is an attempt to survey the history and "constitution" of Ancient Indian republics from the earliest times to A.D. 600. But his source-wise treatment of topics becomes a handicap in providing an integrated account of the institutions under discussion. Similar difficulty is felt in his treatment of the political history of the *gaṇarājyas*, for he deal with different sources in different chapters. The unsoundness of his method is too obvious to be discussed. The questions of development and change in the institutions spanning more than fifteen hundred years, Mishra does

not even pose. In speaking of the "great constitutional experiment" of the ancient Indian republics, "visualised by the inspired seers of this oriental land" he betrays his subjective bias. His statement that,"What interests us is the spirit behind this experiment, the noble soul of the republics, the inner human voice that spoke for liberty, equality, human dignity and right", echoes the sentiments expressed by the nationalist historians whom he criticizes roundly. He also does not take into consideration the fact that the *gaṇarājyas* of the sixth century B.C. were based on slave labour, and political power was confined to the ruling clan, even the Brāhmaṇas having no share in it.

Probably the best contribution to the historiography of ancient Indian republics came from the pen of G.H. Bongard-Levin, the famous Russian Indologist, in the form of a research paper, later included as a chapter in his book *A Complex Study of Ancient India, A Multi-Disciplinary Approach* (Delhi, 1986). In this lengthy chapter (pp. 61-106) entitled 'Republics in Ancient India' Bongard-Levin discusses the sources, class structure, socio-economic level of society, main features of political organisation, etc. in depth and critically.

Regional Trends in the Historiography of the Janapada Age

Another direction which the post-1947 historiography of the Janapada age moved was regional history, a trend already visible in the pre-Independence period asd commented upon earlier in connection with the writing of 'traditional' history. Most of the books which discuss 'traditional' history of a particular region, (such as D.S. Trivedi's *Prāṅ-Maurya Bihāra,* Upendra Thakur's *History of Mithilā,* V. Pathak's *History of Kosala,* Y. Mishra's *A History of Videha*) carry it to the conquest of that region by the Nandas, some even going beyond the Nanda age.

The history of north-western India of the Janapada era also received some attention from scholars. The history of the invasion of the Achaemenids had been outlined by A.V.W. Jackson in his long

treatment of the subject in the *Cambridge History of India* (ed. by Rapson, Cambridge, 1922, pp. 329-41). He tried to prove that Cyrus, even if he did not invade North India, did campaign in Afghanistan and Baluchistan, that the dominions of Darius I comprised while of Sind and considerable portions of the Punjab, east of the Indus, probably up to Beas, and that this dominion prevailed up to 330 B.C. In 1949 R.C. Majumdar criticised these views in *IHQ* Vol. XXV and showed that all these three propositions are not even approximately correct. Meanwhile in 1950 S. Chattopadhyaya's small monograph entitled *Achaemenids in India* (Delhi, 1950) had appeared in which he discussed, among other things, the impact of the Iranian invasions on Indian culture. It is a collection of his papers published earlier in research journals. Following Jackson Chattopadhyaya also believed that Artaxerxes II and Darius III maintained the Indian empire created by Darius In intact. In his brief but highly critical and original treatment of the subject Buddha Prakash (*Political and Social Movements in Ancient Punjab,* Delhi, 1964) shows the baselessness of his views and discusses the administrative instruments used by the Achaemenids to keep their provinces in control.

On the history of north-western India K.C. Ojha's monograph *The History of Foreign Rule in Ancient India* (Allahabad, 1968) is of some importance because it puts together the story of various invaders from the Achaemenids to the Hūṇas together giving it some coherence and unity. He is also of the opinion that the Mauryas learnt a good deal from their Achaemenid predecessors in the Uttarāpatha about how an empire should be governed.

On the history of Alexander in India no significant work appeared in the post-1947 decades excepting B.C. Shah's *Studies in Alxander's Campaign* (1973); only in some articles Indian historians sought to express their views on his coins etc.[5] But chapters IV and V of

5. Cf. A.K. Narain's Ch. Alexander and India, in *From Alexander to Kanishka,* ed. by L. Gopal, Varanasi, 1967.

Buddha Prakash's monograph *Studies in Indian History and Civilization* (Agra, 1962) dealing with Chandragupta Maurya in the *Shah-Nāma* of Firdausī and relations of Chandragupta Maurya with Alexander the Great contains some new material. His *History of Poros* (Patiala, 1968) also throws light on the last phase of the history of Uttarāpatha before the advent of the Mauryas. The neglect of Alexander in the post 1947 period by Indian historians is an indication of the fact that now they do not regard his invasion as a landmark in Indian history.

Marxist Trends in the Historiography of the Janapada Age

In the recent decade the historiography of the Janapada age, like the historiography of the pre-Buddha period, saw the emergence of Marxist trends. For example, according to Romila Thapar (*A History of India,* Pelican, 1966), the developments of the Janapada age were the result of the changes in economic sceneriod. The use of iron revolutionised agriculture. The main income of the state came from land but by now towns had also come into existence as trading centres and artisans tended to concentrate at a particular centre because of the availability of the right type of raw material and distribution facilities. The possibilities of trade with western Asia as a result of the Persian and Macedonian invasions gave further impetus to the growth of towns and growth of towns brought about an increase in the number of artisans who were organised in guilds. The introduction of monetary system also facilitated trade and commerce. As land was fertile, taxes could be high. The Nandas made the methodical collection of taxes by regularly appointed officers a part of their administrative system. In the monarchies tribal loyalties weakened and gave way to caste loyalties. Kingship became hereditary. Expansion of kingdoms over large areas and the concept of the divinity of kings also weakened the popular assemblies, since the great distance prevented frequent meetings. Tribal organisation was based on a smaller geographical area and permitted functioning of popular government more effectively. In tribal republics the members of the assembly took the title *rājā*, but they were chiefs

rather than kings. Republics were less opposed to individualistic opinions, could afford not to accept Brāhmanical theories fully, and tolerate heterodox sects such as Buddhism and Jainism without reservation.

In his *Ancient India: An Introductory Outline* (New Delhi, 1977) D.N. Jha has also emphasised the role of the economic factor in the history of this period. According to him the basic factor that transformed the life of the people around 700 B.C. in eastern U.P. and Bihar was the use of iron on a wider scale than in the preceding period.[6] Iron ploughshares less necessary for deep ploughing, came into wider use. The use of iron tools and implements helped the clearance of woodlands for bringing the soil under the plough, especially in eastern U.P. and Bihar, which with an average annual rainfall of 40" must have had dense forests. The clearance of forests received scriptural sanction. The use of effective implements enabled the peasants to produce more surplus, which helped the growth of towns. The Jains canonical writings mention different kinds of urban centres in the age of Mahāvīra. Taking the country as a whole nearly 60 towns are assigned to the period 600-300 B.C. The big cities like Śrāvastī were twenty in number, and six of them were important enough to be associated with the passing away of Gautama Buddha. Thus, around 500 B.C. a remarkable beginning of town life in north-eastern India seems to have taken place.

---

6. Up to about 1930 scholars' interest in Indian iron was confined to scientfic analysis of pre-Industrial steel of India and the composition of Indian iron artefacts. Gradually however literary and archaeological data began to be divested of metallurgical dimensions. In 1959 Wheeler refused to take the beginning of iron in India before the Achaemenids. In 1965 N.R. Banerjee in his *The Iron Age in India* pleaded for a diffusionist approach. In 1982 Allchins put the beginning of the iron age in India between 1300-1000 B.C. and correlated its spread with the secondary spread of the Aryans. In 1985 D.K. Chakravarty advocated polycentric origin of iron technology.

Trade was both the cause and the effect of increasing urbanisation. The *Jātakas* make numerous references to caravans with 500 or 1000 carts going from one place to another. Trade received a great fillip from the use of metal coins also which came in use from the time of the Buddha. In spite of Vedic testimony, the prevalence of coins in the preceding period remains extremely doubtful.

The growth of towns, trade and money economy are closely linked up with the development of diverse arts and crafts which had their beginning in the earlier period. Artisans and craftsmen were very often organised into guilds. Each guilds inhabited a particular section of the town. This led not only to the localisation of crafts and industries but also to their hereditary transmission from father to son. In the countryside the greater part of land came to be owned by *gahapati* (peasant-proprietors). In the earlier period the word *gahapati* meant the lord of the house. But in the age of Buddha it came to mean "the head of a large patriarchal household of any caste who got respect primarily because of his wealth", which in the post-Vedic period was measured not so much in cattle as in land. References to several affluent *gahapatis* occur in the early Buddhist writings.

The rise of a new wealthy class in villages and towns caused economic inequalities, which liquidated tribal ideals of kinship and equality. Many tribes of the Vedic period were affected by the concentration of private property in the hands of fewer persons. Social, legal and economic privileges, and disabilities were for the first time defined in the post-Vedic Brāhmanical law-books. These newly developed features of the social and economic life of the people did not fit in with the Vedic ritualism and animal sacrifices, which had become a source of the senseless decimation of cattle wealth, the main basis of the new plough agriculture. Thus, in the sixth century B.C. in the Gangetic valley there emerged many new religious teachers who preached against Vedic religion. Of all the

sects prevalent in northern India around the sixth century B.C. only Jainism and Buddhism came to stay in India as independent religions.

Discussing the influence of the economic factor on political life, Jha points out that under the impact of new economic forces tribal oligarchies of the Janapada age decayed. Before Ajātaśatru conquered the Vajjians, their tribal life had disrupted. According to Jha it would be puerile to ascribe the rise of Magadha only to the abilities of the Magadhan rulers. Magadha became an empire because of its favourable geographical position, rich alluvial soil, thick forests which supplied timber and elephants, rich deposits of copper and iron ores, its control over riverine traffic, etc.

However, the pre-Maurya states owed their rise a great deal to the land and other taxes unheard of in earlier periods. Now they became the substantial and permanent source of state income specially due to the rise of rich peasant proprietors, artisans and traders who could pay ever increasing taxes. Although the details of tax-collecting machinery are not known, we have reference to the Nanda kings of Magadha, who amassed wealth by raising taxes from the people.

Connected with the growth of the taxation system was the development of more complex state machinery. Vassakāra of Magadha and Dīrghachārā of Kosala are known to have been effective ministers with great political influence. In the countryside local administration was entrusted to the village headman, whose office grew out of the leadership of the tribal militia. The real and most effective prop of the state organisation was the standing army, in place of tribal militia. The development of the standing army was facilitated in most of the *mahājanapadas* by a fiscal system which came to be somewhat firmly established in post-vedic times.

The legal and judicial system also originated in this period. The gradual substitution of the new laws based on the varṇa system for the

tribal law partially explains the absence of the *sabhā* and *samiti*, the Vedic popular assemblies, which were tribal in character.

The central feature of the republican government was its seemingly corporate character. The office of the chief executive of the tribal state was not hereditary, and he was more a chief than a king. All important issues were placed before the assembly, and no decision was taken in the absence of unanimity among its members. But really the assemblies were dominated by the olgarchs. The absence of monarchy did not necessarily mean the prevalence of democracy in the true sense of the term. Members of the assembly belonged mostly of Kṣatriya caste and at least in the case of Lichchhavis it is known that most non-Kṣatriyas, slaves, hired labourers, etc., had no place in it. This clearly proves that the republican system was in essence oligarchical. The type of strict control which the non-monarchical governments exercised over individuals and families through executive edicts and legislation also expose their undemocratic character.

Almost a similar approach to the history of the Janapada age is shown by R.S. Sharma (*Material Culture and Social Formation in Ancient India*, Delhi, 1983). He also points out that from C. 500 B.C. in eastern U.P. and Bihar, iron began to be used increasingly in crafts and agriculture. Now, the producing masses were saddled with social disabilities and economic obligations, which were enforced through the establishment of a professional army and an administrative apparatus which collected taxes and punished offences against family, property and social order. The larger districts (*raṭṭha*) is clearly stated in the *Suttanipāta*. But land, which had become the chief means of subsistence of people, seems to have been mostly in the possession of peasant families. The Vedic texts show concern for the possession of progeny (*prajā*) and cattle (*paśu*), *fields* (*khetta*) and property (*vatthu*). By and large the early Pali texts indicate a mode of production in which the peasants work their fields themselves. The number of the slaves (*dāsa*), hired labourers (*kammakāra*), and messengers or porters (*pesanika*), who are mentioned in pre-Maurya strata of the Pali texts, seems to have been small. All the same it needs to be emphasized than certain peasant

families had come to posses land at the cost of others, which they had to cultivate with the help of hired labourers, a category which does not exist in the Vedic texts.

The new forces of production released sufficient surplus for the rise of a class-based and state-based society in which the religious and governing wings of the ruling class could collect taxes, tributes and tithes. This benefited not only princes and warriors but also priests and monks. The Brāhmanical ideologues gave legal and religious stamp to the emerging *varṇa* system. As peasants, herders and traders the Vaiśyas became the principal tax-payers, and as slaves and hired labourers the Śūdras became the primary suppliers of labour power. "We come across many landless people working for their wages, but land, cattle and labour, the chief means of subsistence and production, were not concentrated in the hands of a few people. These were not confined mainly to the two upper varṇas, although we hear of the slaves and labourers of the Sakya and Koliya chiefs working on the lands of their master. According to the prevailing Dharmaśāstra view the members of the twice-born classes were given a general control over the Śūdras, the chief sources of labour supply, and consequently an important instrument of production. The twice-born needed labour not only for domestic work but also for managing their land and cattle. But land and cattle seem to have been largely under the possession of the Vaiśyas, who were the principal taxpayers. The rise of new forces of production in the age of the Buddha led to the need for promoting agriculture. It determined the social outlook of Buddhism, "The prevalent practice of cattle sacrifice in the garb of religion among the followers of the Vedic faith and as a continuation of the hunting stage among the non-Vedic tribals did not fit in with the need for preserving cattle for agriculture." The early Pali texts adopt an anti-sacrifice stance, and clearly stress the evil consequence of cattle slaughter and stag that cattle have to be preserved because they confer food, beauty and happiness on the people; it is they who are responsible for the growth of plants.

A HISTORIOGRAPHICAL CRITIQUE OF THE *ARTHAŚĀSTRA* OF KAUṬILYA

Suresh Chandra Mishra

Delhi

This paper seeks to pinpoint the various trends in the historiography of the *KA* problems ever since its discovery for the first time till India won freedom.

Situating precisely the *Arthaśāstra* of Kauṭilya (hereafter *KA*) on the vast canvass of Indian history has been a conundrum for the historians of this century. By and large, the views of different scholars on the age, authenticity and authorship problems of the *KA* have been influenced by patriotic and national sentiments for quite some time. In the process an examination of the writings of about thirty scholars from different camps--Indian, British and German has been attempted. It would appear from this study that these camps were further subdivided into two groups. While the one group supported and upheld the traditional view on the *KA* problems, another was diametrically opposed to it. Nevertheless it is remarkable to note that in the initial stages of its discovery, the *KA* was looked upon as the product of the Mauryan age by all the three groups of historians. But this phase lasted till 1919 when the authenticity of the *KA* began to be questioned first by an Indian and then by the German School of historian. It is gratifying to note that inspite of their great abhorrence and scant regard for the Indians, none of the English historians questioned its age, authenticity and authorship. Notwithstanding this, the text has been stated variously either to be pre-Pāṇinian or post-Daṇḍin, or falling anywhere between these two extreme limits. Thus it has been variously placed between 700 B.C. to A.D. 700.

I
The Arthaśāstra–Nationalist Nexus

The discovery of the *Arthaśāstra* of Kauṭilya in 1905 and its publication in the *Indian Antiquary* by R. Shama Sastry in 1909, was hailed in all quarters, as it came as a great boon to the nationalist historians[1] who strongly resented the use of many old cherished English Clicheś about Indian history. The nationalists henceforward prided on their 'golden past', which experimented in advanced political and economic activities. The English historians, however, were not convinced.[2] They saw in Indian history an uninterruped chain of absolutist rule from the ancient down to the Moslem and British periods, in which any monarch was able to rule free from the trammels of law, and in such a way could exercise severe justice.[3] To them Kauṭilya was nothing but an early theoretician of absolutist monarchical power.[4] They looked upon the *KA* as 'The Bible of imperialism.'[5] The great interest of Indian historians in ancient Indian politics since the discovery of the *KA* is partly explicable as a reaction against the teachings of the British "imperialist historiography, which provided a historical justification for the maintenance of the British Raj.[6]

That the 'political expedience' and the temper of the hour led the nationalist historians to look for their respective aspirations in the *KA*, is very well brought out by R.S. Sharma and J.H. Voigt in modern times

---

1. R.S. Sharma and D.N. Jha, "The Economic History of India up to A.D. 1200: Trends and Prospects", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden, 1974, XVII, P. 54.
2. Johannes H. Voigt, "Nationalist interpretations of *Arthaśāstra"* in *Indian Historical Writings* St. Anthony's papers 18 S.N. Mukherjee (Ed.), *South Asian Affairs*, ii, Oxford, 1966. p.-46.
3. V.A. Smith, "*Indian Constitutional Reform* pp. 19 ff.
4. Voigt, op. cit. p. 55.
5. B.K. Sarkar, "Democratic Ideals and Republican Institutions in India", *American Political Science Review*, Baltimore, 1918. P. 585.
6. Voigt, op. cit. p. 63.

and by many others anterior to these two.[7] Thus obsessed with the ideas of G.P. Gooch, Ranke and Treitsche, K.V. Rangaswami rightly foresaw the national sentiments controlling the work of research. "Ours is not the only country in which national aspirations and historical work have been so closely associated or historical themes, studies as the means to specific ends. The history of historical writing during the last hundred years in Europe and in America should make us anticipate that as in the west so in India the further growth of a scientific spirit and the widening of the area of historical studies and interests will bring in their chain, a state of affairs in which the nationalist feeling will quicken and historical method control the work of research."[8] Conscious of the possible historical pitfalls, he cautioned the audience: "The fortunes of German historical schools should provide both an inspiration and a warning to our own historical students."[9] We find that a zealous research activity on the *KA* by the Indianists continued unabated upto 1930 on nationalist lines.[10] Though it continued even thereafter, this activity was not so substantial. It seems that the studies relating to the age, authenticity and authorship of the *KA* have been influenced by political and intellectual climate. This will be evident if we examine these aspects authorwise in terms of time, place and situations.

The historiography of the *KA* dates back to the handing over of.

7. R.S. Sharma, Aspects of *Political ideas and Institutions in ancient India*, (Second edition) Delhi, 1968. First chapter; Voigt, op. cit. K.V. Rangaswami Aiyangar. *Considerations on some aspects of Ançient Indian polity*, Madras, 1935. pp. 6-7. The works like *Corporate Life in Ancient India*, *A History of Hindu Political Theories*, *The Mauryan polity*, and many others contest the presistent notions of the imperialists. The debate on concepts such as 'Oriental dispotism', 'Stagnation of Indian Society' etc. continues to this date. The myth of such concepts as above is ably falsified by R.S. Sharma, Romila Thapar and Irfan Habib in their researches.

8. K.V. Rangaswami Aiyangar, *Considerations on some Aspects of Ancient Indian Polity*, pp. 6-7.

9. *ibid.* foot, note 5, p.7.

10. R.S. Sharma and D.N. Jha, op. cit. p.54.

the two manuscripts to the Mysore Government Oriental Library by a Pandit of the Tanjore district in the Tamil Nadu state and the immediate publication in the *Indian Antiquary* in 1905 of a paper by R. Shama Sastry. In his paper entitled "Cāṇakya's Land and Revenue Policy" he found in the *Viṣṇu Purāṇa, Sthavira Pallīcarita* of Hema Chandra and *Nandīsūtra*, fairly reliable data for assuming that Chāṇakya lived as minister of Chandragupta in the fourth century B.C.[11] To prove the genuineness of the *KA* as the production of Chāṇakya he referred to the *Daśakumāracarita* of Daṇḍin, the *Nītisāra* of Kāmandaka and some works such as *Nandīsūtra, Pancatantra* and the *Nītivākyāmṛta* of Somadeva.[12] The text of the *KA* was edited and published for the first time by Shama sastry in 1909. In 1915, R. Shama Sastry in the preface to the translated text discussed the genuineness and antiquity of the text. He said that Kauṭilya lived and wrote his famous work, the *KA*, between 321 and 300 B.C. In support of his claim, he referred to the state of social milieu as portrayed in the KA, some religious observations and style and vocabulary of the *KA*. By the time the third edition of his translation came out, there had been a lot of debate on the authenticity of the text. Therefore, Shama Sastry reasserted his previous stand that the *KA* is a work of the Mauryan period and particularly as Tradition says, of the time of Chandragupta Maurya.

The age and authenticity of the *KA* were hardly questioned even by the imperialist historians in the initial stages of its discovery. Thus in 1908 V.A. Smith's view about these problems seems to support Shama Sastry's proposition. According to Smith the substance of the precepts and regulations, has an extremely archaic aspect, and the polity described is mainly that of the Mauryan age.[13] In 1914, Smith revised his opinion and took it to be a pre-Mauryan treatise, an authoritative

---

11. R. Shama Sastry, "Chāṇakya's Land and Revenue Policy", *Indian Antiquary* Bombay, 1905. XXXI, P. 5
12. *ibid.* pp. 5-6.
13. V.A. Smith, *The Early History of India,* (Second edition) Oxford, 1908. p. 134.

account of political and social conditions in the Gangetic plains in the age of Alexander the Great around 325 B.C.[14] However, he thought that the existing text probably contained minor interpolations of a later date but the bulk of the book certainly dated from the Mauryan period.[15] In Smith's *Oxford-History of India* published in 1919, the pre-Maurya character or atmosphere of the *Arthaśāstra* was maintained.[16]

German School

The *KA* was a centre of attraction for many German scholars. Among these scholars the prominent ones were A. Hillebrandt, Julius Jolly, Hermann Jacobi and Aufrecht who studied the *KA* from the above angles. On the basis of comparison of the Munich manuscript of the *KA*, with the collection of quotations and fragments Hillebrandt held that it cannot be assumed that Kauṭilya himself is the sole author of the text in question. It only originated in his school which quotes often the opinions of other teachers and contradicts them (after the manner of *Sūtra* works), expresses the view of Kauṭilya himself, at times expressing the latter in the form of direct maxims.[17] Though he did not attempt the dating of the *KA*, his belief in the plurality of the *KA* authorship and its being a product of Kauṭilya's school remained unshaken. Thus in 1923 Hillebrandt who translated the *Arthaśāstra* by *"Lehre vom Nutzen"* (Principles of Profit)[18] reiterated his stand.

In a rejoinder to Hillebrandt's objection to the unitary authorship of the *KA*, Hermann Jacobi maintained that it was the work of Kauṭilya, the "famous minister of Chandragupta". In 1911 Jacobi stated, "Through the discovery and publication of the Kauṭilya, the book of polity by Kauṭilya, the chronologically certified basis for cultural and literary historical investigation is further pushed back to the juncture of the

---

14. *ibid.* (third edition), New Delhi, 1970. p. 137.
15. *ibid.*(*appendix*), p. 153.
16. V.A. Smith, *Oxford History of India* (first edition) Oxford, 1923. pp. 76-93.
17. A. Hillebrandt, *Das Kauṭilīya śāstra Und Verwandtes*, Breslau, 1908. p. 10.
18. A. Hillebrandt, *Altindische Politik*. Jena. 1923. p. 3.

fourth and the third century B.C. The date of the composition of this work becomes wellnigh certain through the personality of its author, Kauṭilya, also known as Viṣṇugupta and Cāṇakya.[19] Again in 1912 Jacobi reiterated his position.[20] He held that the text had not undergone any considerable addition, but thought in terms of possible curtailment.[21]

Julius Jolly, a specialist in juridical studies maintained a sustained interest in the study of the *KA*. His writings on the subject may be divided into two phases. Till 1912 he had no doubts about the authenticity and antiquity of the text. In 1914-1915 his collection of parallel passages from the *KA* and *Dharma śāstra* was being published.[22] In one of these papers he referred to the following passages of chapter-VIII of the *Daśakumāracarita* which purport to say that this science (of politics was recently (*idānīṁ*) abridged by ācharya Viṣṇugupta into 6000 verses for the use of the Mauryas (*iyam idānīṁ ācharya viṣṇuguptena Mauryārthe ṣaḍbhiḥ śloka sahasraiḥ saṁkṣiptā*). It is on the ground of the word *idānīṁ* that Jolly considered the *KA* to be not much older than the *Daśakumāracarita* (seventh century A.D.). He was soon challenged in the same Journal by Jacobi in his article "Ist das *Daśakumāracarita* gleichzeitig mit dem Kauṭilīya *Arthaśāstra*"?[23] '(Is the *Daśakumāracarita*

---

19. H. Jacobi, "Kultur, sprach Und Literarhistorishes aus dem Kauṭilya" *Sitzungsberichte Der Köninglich Preussischen Akademie Der Wissenschaften,* Berlin, 1911. p. 954.
20. H. Jacobi, "Über die Echtheit des Kauṭilīya" Sitzung Berichte Der Köninglich Preussichen Akademie Der Wissenschaften, Berlin, 1912. p. 849. Eng. translation by V.S. Sukthankar available in *Indian Antiquary,* XLVII.
21. H. Jacobi, "on the Authenticity of the Kauṭilīya", *Indian Antiquary* XLVII. P. 195.
22. J. Jolly, "Kollektaneen Zum Kauṭilīya *Arthaśāstra*", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Leipzig, 1914. LXVIII, PP. 345-59 and LXIX, 369-78.
23. H. Jacobi, "Ist das *Daśakumāracarita* gleichzeitig mit dem Kauṭilīya *Arthaśāstra*?" *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Leipzig, 1914. LXVIII, pp. 603-5.

of the same age as the *Arthaśāstra* ?) The question of dating dealing with technological, chemical and medicinal chapters of the *KA* was published by Jolly in 1916 in *Nachrichten von der Gessellschaft der Wissen Schaften Zur* Göttingen.

The second phase in Jolly's writings on the *KA* problem began in 1921 with the publication of an article entitled "*Eine neue Indische Rechts quelle*" in a journal of comparative jurisprudence.[24] In this article he held that the *KA* might be traced to the fifth or fourth century after Christ, and believed that the work had perhaps as little to do with the half-historical Chāṇakya as the sayings of Solomon with the famous king Solomon.[25] His stand on the problem became clearer with his publication of the text of *KA* in 1923 from Lahore. In the introduction to volume-I of his book he took the *KA* to be an 'ancient imperial Gazetteer of India.[26] He pulled down the date of *Kāmandakīya Ṇītisāra* and *Pancatantra* to about the 6th and 4th centuries A.D. respectively[27], credited Kauṭilya with familiarity of the whole body of the *Dharmaśāstra* literature including the most metrical *smṛti* fragments,[28] placed Kātyāyana in the 4th century A.D. and Kauṭilya in the third century. According to him "The minister Rākṣasa in the *Mudrā Rākṣasa* is probably a myth, why should not Kauṭilya be mythical as well?"[29] He held that alchemy, metallurgy and *Suruṅgā* were used later than the 3rd century A.D. and therefore dated the composition of the *KA* in the 3rd century A.D.[30]

---

24. J. Jolly, "Eine neue Indische Rechtsquelle", *Zeitschrift für Vergleichende Recht wissenschaft,* 1921. XXXVII.
25. Quoted by B.K. Sarkar, *The Positive Background of Hindu Sociology* Allahabad, 1921.1, p. 276.
26. J. Jolly and R. Schmidt, *Arthaśāstra of Kauṭilya,* Lahore, 1923. 1,p. 1
27. *ibid.* pp. 7-8.
28. *ibid.* p. 17.
29. *ibid.* pp. 34.
30. *ibid.* pp. 34-43.

On the authorship problem he remarked: "The whole work considering its before mentioned unity of plan and structure, is likely to have been composed by a single person, probably a pandit belonging to a school of polity and law who to render a dry subject interesting introduced debates in which the *Pūrvapakṣa* is put in the mouth of eminent sages or of deities whose names he got from the *Mahābhārata* or from tradition, while the *uttarapakṣa* or *siddhānta* is reserved for Kauṭilya.[31] The ascription of the work to Kauṭilya or Cāṇakya was entirely due to the myths current regarding the fabulous minister who was looked upon as the master and creator of the art of polity and as the author of all the floating wisdom on the subject of *Nīti.* We ought to be content to posses in the *Arthaśāstra*, a remnant of an early age, though the hope had been disappointed of its turning out a production of the 4th century B.C."[32]

That the discussion on the dating, authorship and the authenticity of the *KA* was influenced considerably by the nationalist movement was fully realised by Jolly. In an article published in 1925, he sought to challenge the Swarajist historians for their unshakable belief in the authenticity and high antiquity of the *KA*. According to him "One cannot fail to see a connection of these *nur Schinbar rein wissenschaftlichen Tendenzen* (only apparently pure scientific tendencies) with the modern movements for freedom and autonomy. It lies in the interest of Swarajists to be able to refer to similar tendencies in the old literature of their father-land. That is why most of the authors reviewed here do not wish to renounce the belief in the authenticity and early origin of the *Arthaśāstra*, although, the evidence for it is inadequate. However, much one may sympathise with the freedom movements of these Indian researchers, their historical viewpoints and

---

31. *ibid.* p. 44.
32. ibid, p. 47.

conclusions are to be accepted with caution (*Vorsicht*) and cannot entirely exonerate the authors named here from the reproach (vorwurf) that they have not kept politics and history separate from each other."[33]

Culcutta School

The triumvirate consisting of N.N. Law, Radha Kumud Mookerji and Benoy Kumar Sarkar from the 'Culcutta School' has left an indelible impression as the proponents of traditional Indian view about the *KA* problem. Their stand got further support from yet another nationalist Stalwart, K.P. Jayaswal. According to Law, the *KA* throws a flood of light on the material social and political condition of the ancient Hindus during the third and fourth centuries before the Christian era. It is a record of the age of Chandra Gupta.[34]

In the introduction to Law's *studies in Ancient Hindu Polity*, Mookerji summed up the arguments in support of the traditional and widely current view that the *KA* was the work of Chāṇakya, the minister of Chandragupta and therefore belonged to the 4th century B.C. He held that the work was the production of an individual author and not of a school.[35] As a reaction to a lecture delivered at Calcutta University by M. Winternitz on 17th Sept, 1923, in which he held a view contrary to the Indian tradition on the *KA*, N.N. Law defended the Indian tradition on the problem. The entire paper of Winternitz was subjected to a detailed scrutiny.[36]

Like many of his predecessors, Benoy Kumar Sarkar did not question the traditional view on the *KA* till 1918. But afterwards he

---

33. J. Jolly, "Über die alte politische literatur Indiens Und ihre Bearbeiten" (on the Ancient political Literature of India and its Researchers), *Zeitschrift für vergleichende Recht wissenschaft* XII cited by B.K. Sarkar, op. cit. p. 280.
34. N.N. Law, *Studies in Ancient Hindu Polity*, (Indian reprint Delhi, 1975. p.1.
35. *ibid.* (introductory Essay), p. x.
36. N.N. Law, "The Kauṭilīya *Arthaśāstra*", *Calcutta Review*, XIII, pp. 228-38.

turned a little sceptic about its Mauryanism. He believed it to be a work on the philosophy of Kauṭilya. He wrote, "In so far as the *Arthaśāstra* is the work of a scholar, theorist, philosopher, *Geleherter* or *Pandit* its statement cannot be depended upon automatically as descriptions of things as they were in Maurya times. On the other hand we should not be justified in calling it un-Maurya or post-Maurya simply because things known to be Maurya from other sources are not found to be in this book."[37]

K.P. Jayaswal was in the forefront among the interpreters of the *KA* on the nationalist lines, whose writings from 1912 onwards later formed the part of his *Hindu Polity* (1924). His *magnum opus* had become too sacred to the Indian nationalists to be aptly called 'the Bible of the Indian Nationalists' by a modern Indian historian.[38] Appendix-C of his work examined the arguments advanced by Jolly in his introduction to the Lahore edition of the *Kauṭilīya Arthaśāstra* point by point and defended the Indian tradition of the date and the authorship of the *KA*.

Imperialists

As stated earlier even the imperialist school of historians had not questioned the nationalist view on the *KA*. In 1915 writing an introductory note to Shama Sastry's English translation, John Faithful Fleet assigned the tex a date between 321 and 296 B.C. and held Kauṭilya to be the author of the text. He opined that though the existing text is perhaps not absolutely word for word that which was written by Kauṭilya still we have essentially a work that he did compose in the period stated above.

Another historian of this school is F.W. Thomas, whose views on the problem could be traced back to the introduction of his edition of

---

37. B.K. Sarkar, *Positive Background of Hindu Sociology*, 1 p. 248.
38. R.S. Sharma, *Aspects of Political Ideas And Institutions in Ancient India Delhi, 1968. p. 5.*

Bṛhaspatisūtra, where he held that in the fifth and fourth centuries B.C. the subject of royal policy was a recognised topic. He became more precise when he placed the date of *KA* within or near the Mauryan period[39].

An Indian civil servant, F.J. Monahan took the *KA* as the basis for Mauryan institutions.[40] He visualised that a number of vassal kingdoms comprised the empire and therefore the polity contemplated in this treatise is evidently that of a small state.[41]

Following Hillebrandt, Jolly and Winternitz, A.B. Keith also questioned the traditional view on the *KA* question. In 1916 he held it to be a creation of a school and assigned it a date of the first century B.C. In a paper one of the suggestions given by him regarding the solution to the problem was that Kauṭilya was an energetic student of the *KA*, who carried his theoretic knowledge into practice and in the evening of his days enriched the theory by knowledge based on his political experience, and that the *KA* is based on his teaching, though not by his own hand.[42] Regarding its date of composition he said, "It is however, perfectly possible that the *Arthaśāstra* is an early work and that it may be assigned to the 1st century B.C., while its matter very probably is older by a good deal than that".[43] We notice a drastic change in his view by 1928. He held that it might have been written about 300 A.D. by a court official somewhere in South India.[44] In a comparative study on Megasthenes *Indica* and the *KA*, he favoured a late date for the text despite some

39. E.J. Rapson (ed) *Cambridge History of India*, Delhi, 1955. 1, pp. 467-74.
40. F.J. Monahan, *The Early History of Bengal*, Humphrey Milford, 1925. pp.30-1.
41. *ibid.* p. 136.
42. A.B. Keith, "Authenticity of the Kauṭilīya", *Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London. 1926. p. 133.
43. *ibid.* p. 137.
44. A.B. Keith, *A History of Sanskrit Literature* (reprint) Oxford, 1956. p. 461.

similarities between the two.[45]

While the triangular tug-of-war was going on amongst the nationalist, imperialists and the German school of historians, the *KA* problems were put to rigorous screening by K.V. Rangaswami Aiyangar in Sir Subramanya-Aiyar lecture delivered in 1914.[46] He thought that Kauṭilya's work was composed during a period in which Pāṇini's work was either unknown or had not attained celebrity and influence. The *KA* is therefore Pre-Pāṇinian i.e. prior to 350 B.C.[47] Defending the traditional view on the age, authenticity and homogeneity of the text Rangaswami Aiyangar asserted Kauṭilya to be pandit before he turned administrator. He thought it idle to deny that an exceptionally able and versatile man, who had proved by his own achievements, how a scholar could be a successful statesman, can, if need be, turn author, and compose a treatise in which he seeks to expound old views in the light of his own experience.[48] By citing numerous royal authors he justified Kauṭilya's case. In his opinion the text was homogeneous. The six kinds of evidence used by him in determining the age of the *KA* are (i) religious, (ii) political, (iii) historical, (iv) literary, (v) philological, and (vi) astronomical.

In the eyes of Rangaswami Aiyangar mere moral or intellectual degeneracy cannot satisfactorily explain decadence or disappearance of the *Arthaśāstra* copies. Among other reasons he saw its use only by a very select esoteric section of the community hastening its speedy extinction rather than survival.[49] It should have roused public curiosity to infringe and royal vigilance to protect the

---

45. A.B. Keith, "The age of the *Arthaśāstra*", D.R. Bhandarkar, (ed) *B.C. Law Vol.,* Calcutta, 1945. 1, pp. 477-95.
46. The lectures are now available in his book *Considerations on some Aspects of Ancient Indian Polity*, Madras, 1935.
47. *ibid.* p. 140.
48. *ibid.* p. 158.
49. *ibid.* p. 21.

mastery of the teaching and opinions. The possibility of the imposition of some kind of royal taboo on the text cannot be ruled out altogether: "In the ages of belief in the supernatural, parts of the *Arthaśāstra*, like book XIV, XIII. 3, IV. 2 etc. which deal with secret means, magic, spell and incantations should have been regarded by kings as dangerous literature which should not pass into the hands of enemies and disaffected subjects. Kauṭilya's inductive treatment of such topics as the overthrow of princes etc. should have make kings eager to prevent the popularisation of the *Arthaśāstra*. The tremendous prestige of Kauṭilya's name would also have cast a glamour on his treatise and generated even a fear of it."[50]

II

Indian Tradition questioned by Indian

It was for the first time in the history of the *KA* study that any Indian argued against the Indian tradition. In his presidential address to the first oriental conference held at Poona in 1919, R.G. Bhandarkar favoured for Kauṭilya a date between the first and second century A.D. According to him the date of the *KA* depended on the date of the *kāmasūtra*, whose author Vātsyāyana was the earliest to notice the *KA*.[51]

M. Winternitz[52] discussed this problem in detail. From the very outset he was against the Indian tradition. He did not consider the *KA* to be the creation of an individual and of course not of the minister of Chandragupta. Besides, it was not much older than the *Tantrākhyāyikā* which was deemed to belong to the fourth century after Christ.

In 1923, in his Readership lecture at Calcutta University he

---

50. *ibid.* foot note, 34, p. 20.
51. *Proceedings and Transactions of the First Oriental Conference*, Poona, 1 pp. 24-5.
52. M. Winternitz, *Geschichte Der Indischen Literature*, Leipzig, 1921. iii, p. 523.

extolled the value of the *KA*, although he did not consider it older than the seventh century A.D. when it was quoted by Daṇḍin[53]. His lecture in its treatment of the problems seems to be immensely influenced by the findings of his pupil Otto Stein against the synchronism of the *Indica* and the *KA*. He considered the chapters on minerals in the text to be a strong proof of the later origin of the *KA*[54]. He came across strong discrepancy between the strict Brahmanical religiousity of the author and the unscrupulousness with which the same author recommeds all kinds of clandestine tricks in which religious rites and religiousity of the people are abused for political purposes[55]. He was not prepared to believe that we have in the *KA* really the work of the minister of the Maurya Chandragupta of the fourth century B.C. before us.[56]

In spite of his serious scepticism about the reliability of the Hellenist ambassador Megasthenes, Otto Stein undertook the scrutiny of the Mauryanism of the *KA* by the touch-stone of the *Indica*. His view about the *KA* problem as expressed in his book, seems to be in somewhat equivocal tune: "On the strength of an intensive comparison between the '*Indica*' of Megasthenes and the *Arthaśāstra*, it is not possible to discover an agreement as some investigators have stressed. The synchronism of the two sources become, therefore, improbable and the authorship of Chandragupta's minister for the *Arthaśāstra* doubtful."[57]

After R.G. Bhandarkar, another Indian Scholar to voice against the Mauryanism of the *KA* and its composition by Kauṭilya was Kalidas Nag. In his book, he found it impossible to accept the view originally held by Shama Sastry and later on supported by Jacobi that the *KA* was

---

53. M. Winternitz, "Kauṭilīya *Arthaśāstra*", *Calcutta Review*, 1924. p. 14.
54. *ibid.* p. 20.
55. *ibid.* p. 25.
56. *ibid.* p. 27.
57. Otto Stein, *Megasthenes Und Kauṭilya*, Vienna, 1922. p. 302.

written entirely by Chandragupta's minister around 325 B.C.[58] In the section dealing with diplomacy Nag discovered that the diplomacy is not that of a centralised empire but rather that of a divided feudality in which each chief is in constant conflict with his equals for a hegemony in its turn crumbles down by causing a new series of wars. This normal politics he ascribed to an age of political atomism which is just the opposite of the politics of a large empire. The diplomacy of Kauṭilya may be anterior or posterior to that of the Mauryas but does not contain any unerring traces of centralised imperialism of Chandragupta. He lamented that Indian Scholars are hypnotised by the name of Chāṇakya-Kauṭilya and found fault in the ascription of the fourth century B.C. as the age of the *KA* by N.N. Law whose *studies in Ancient Hindu Polity* (1914) largely deals with Book-II. Nag considered this section to be a later interpolation.[59] The *KA* is not a homogeneous work belonging in its entirety to a single epoach and even if we accept the view that a great portion of the treatise was the work of Kauṭilya himself, it is equally probable that it was recast on several succeeding occasions. He cited instances in support of his theory that the *KA* is not a product of a single powerful brain but rather an encyclopaedia of Hindu political science to which more than one expert has contributed[60]. Nag discussed–why the *KA* is the only document on the subject and why it remained utterly unknown until Shama Sastry all of a sudden discovered it in a private library. He hinted at the solution of Aśoka's Hindu Science of *artha* and *rājanīti*- by introducing *Dharma* as the keynote of all human activity and as the moral element in *dharma* gained ground, it was permitted to sink into obscurity. He found some kind of protest against the Kauṭilyan mind from emperor Aśoka the grandson of Chandragupta.[61] "History",

---

58. Kalidas Nag *'Les Theories Diplomatiques, De L' Inde Ancienne EtL' Arthaśāstra*, Paris, 1923.. English translation by V.R. Ramachandra Dikshitar available in *The Journal of Indian History*, Trivandrum, VI, p. 30.
59. *ibid.* p. 31.
60. *ibid.* pp. 30-35.
61. *ibid.*

said Nag, "Will decide whether India lost or gained by making the choice but the fact is that it rejected mainly the path chalked out by Kauṭilya-Chāṇakya to enter into that of Dharmakośa."[62] Explaining the circumstances in which interpolations could have crept in, he said that in a land like India the climate necessitates the frequent copying of manuscripts and it is well that those transcriptions are the occasions not only of alterations in the text, but of considerable additions sometimes.

Contrary to Nag, U.N. Ghosal in the same year pleaded a date towards the end of the fourth century before Christ for the composition of the treatise.[63] He was in complete agreement with D.R. Bhandarkar in placing the beginning of the *KA* tradition not later than 650 B.C.[64] He accepted the same age of the *KA* in the treatment of the Mauryan fiscal system in another important work.[65]

A big rebuff to the challenge to the Indian tradition by the triumvirate i.e. Keith, Jolly and Winternitz among others came from Ganapati Sastry, who edited the *KA* in three volumes with his own commentary called *Śrīmūla* between 1924-25 A.D. He justified the conventional view of the fourth century B.C. as the age of the *KA* and held Kauṭilya to be posterior to Yājñavalkya. He found Kauṭilya revealing his high regard for and acquaintance with the *Yājñavalkya Smṛti* by adopting it *ad Verbum* and *ad sensum* as well as by explaining and supplementing it when the latter treats of *Sāhasadaṇḍa* in the second *adhyāya*.[66] The other evidence cited by him in support of his claim in that of *Bālakrīḍā*, a commentary on *Yājñavalkya smṛti* by Viśvarūpāchārya alias Sureshvarāchārya, a pupil of the great

62. *ibid.*
63. U.N. Ghoshal, *A History of Hindu Political Theories*, Oxford, 1923, p. 21.
64. *ibid.* p. 72.
65. U.N. Ghoshal, *Contributions to the History of the Hindu revenue system*, Calcutta, 1929.
66. T. Ganapati Sastri, *The Arthaśāstra of Kauṭilya*, Trivandrum, 1925 (Introduction) p. 7.

Saṅkarāchārya. This commentator must have taken the *Arthaśāstra* of Bṛhaspati and Viśālākṣa to be *ārṣa* works known to Yājñavalkya and therefore, quoted from them to supplement Yājñavalkya. On the basis of his reference in the *gargādigaṇa* under *Sūtra 'gargādibhyo yañ* of Pāṇini'. Yājñavalkya was considered to be known and, therefore, anterior to Pāṇini.[67]

Another pioneering work on the problem was that of D.R. Bhandarkar. In his Manindra Chandra Nandy lecture, delivered at the Benaras Hindu University in 1925, he controverted the then most prevalent views against the Indian tradition. He found enormous similarity of style between the *Dharma Sūtra* and the *Arthaśāstra* and therefore believed the latter to belong to a period between the seventh and the second century B.C. His upshot was that the work must have been composed by Kauṭilya, the Prime-Minister of the Mauryan emperor Chandragupta[68]. About the first and the last chapters of the text he said the *Kauṭilīya* had definitely undergone some modification or amplification shortly before Kāmandaka (A.D. 500) when the process of embellishment was taking place. It is in this process that a few strange or late things may have crept into it. He ramarked that if at all there are interpolations, they are very few and very far between, so that the original text of the *Kauṭilīya* which is the present book minus its first and last chapters and which is in the old *DharmaSūtra* style seems to have remained intact.[69] Bhandarkar justified the homogeneity of the text (minus first and the last chapters) by showing the evolution of chapters on the basis of (1) Preservation of what has been acquired, (2) the acquisition of new territory, (3) augmentation of what has been preserved, (4) distribution among the deserved of what has been so augmented, making the chapters fit in so well indeed under the scheme.[70]

67. *ibid.* iii, p. 5.
68. D.R. Bhandarkar, *Some Aspects of Ancient Hindu Polity* (second ed,), Varanasi, 1963, pp. 49-50.
69. *ibid.* pp. 55-6.
70. *ibid.* pp. 12-6.

Similarly, in utter disregard of his compatriots Hillebrandt, Jolly, Keith, Winternitz and Otto Stein, John Meyer fell in the line with Hermann-Jacobi in defending the "Indian tradition on the *KA*. His two books published consecutively in 1926[71] and 1927[72] threw a flood of light on his approach to these problems. His German translation of our text devotes thirty six pages to vindicate the Indian tradition. He attempted to show that Kauṭilya of the Chandragupta Maurya fame, the ambitious and diplomatic Brahmin minister, the revolutionary philosopher and scholar, is the one single-author-compiler and reformer of the political science as embodied in the *Arthaśāstra* associated with his name. The tradition remains unshaken, in spite of modern attempts to assail it and appears even to be supported by very high probability.[73] He controverted the view of Hillebrandt that the portions marked *iti Kauṭilyaḥ* constitute the statements of Kauṭilya himself, but collected together by some of his followers who are accountable for the compilation of the whole book. Meyer stated that *iti Kauṭilyaḥ* may be written by Kauṭilya himself just as *iti Baudhāyanaḥ* by Baudhāyana in the *Baudhāyana Sūtra*. One does not have to make any distinction between the different portions of the work as regards authorship. With the exception of Book-II of our text which may be derived from or rather based on various sources, but is by no means independent of author's personal equation, the entire work appears to be the product of one fount, the creation of single man, and that man is no other than the person who is self-conscious enough to be ashamed of describing himself in his own book in the third persons as *iti Kauṭilyaḥ*.[74]

---

71. J. Meyer, *Das Altindische Buch Vom Welt Und Staatsleben* (The Ancient Indian book of Worldly and Political life), 1926.

72. J. Meyer, *über ihr verhaltiness zu einander Und zu Kauṭalya* (on the nature of Ancient Indian Law book and their Relations with one another and with Kauṭilya), 1927.

73. B.K. Sarkar, "German Translation of Kauṭalyan *Arthaśāstra*, "*Indian Historical Quarterly*, 1928. IV, p. 375.

74. *ibid.* pp. 375-6.

Militant nationalism took its full circle in the writings of N.C. Bandopadhyaya (1927) who dedicated his book "To the sacred memory of the heroes that have won immortality in their battles for Hindu social and political regeneration, whose glories will awaken further generations to their sense of duty, whose spirit will dispel fear and bring hope for the future and will guide all in the path of justice, humanity and progress."[75] Despite his tall claims in the preface to have remained unaffected in toto by national and patriotic sentiments in the writing of this book, his chauvinistic subjectivity floats on the surface at times. This is discernible in his discussion on the nature of kingship, where he cited *mātsyanyāya* (law of fishes). Here he seems anxious to say: by no stretch of imagination can this passage be taken to prove Kauṭilya's belief in kingship as a divine institution. He spoke of election and of royal share as being paid in lieu of the king's protection.[76] These arguments were used as an armour to thwart the English justification of continuance of their rule over India. His description of the *KA* representing the current of thought of the fourth century B.C. might possibly have grown under the shadow of the above-said sentiments. Bandopadhyay, however did not exclude the impossibility of later additions or interpolations.[77]

The year 1923 is remarkable in the history of *KA* study. It is in this year that S.K. Aiyangar and V.R. Ramachandra Dikshitar on the one hand, and E.H. Johnston and Pran Nath on the other took diametrically opposite stands on the *Arthaśāstra* riddle. Aiyangar held it to be a work of Kauṭilya, the minister, who assisted in the establishment of and in laying down the lines of administration for the Mauryan empire.[78] In one of his books Dikshitar utilised the *KA*

---

75. N.C. Bandopadhyaya, *Development of Hindu Polity and Political Theories* (reprint), Delhi, 1980.
76. *ibid.* pp. 80-2.
77. *ibid.* p. 76.
78. V.R. Ramachandra Dikshitar, *Hindu Administrative Institutions,* Madras, 1929, (Introduction), P. XIII.

for Mauryan administration.[79] In 1932 he brought out yet another book relating to Mauryan polity, in which he ascribed the *KA* to the Chancellor of Chandragupta Maurya and believed that the polity behind the Aśokan edicts is the Kauṭiliyan polity.[80] The types of evidences examined by him were geographical, philological, literary, religious and astronomical. K.V. Rangaswami's method and themes loom large in the examination.[81]

III

E.H. Johnston's interpretations bring the *KA* between Aśvaghoṣa of the 2nd century A.D. and Āryaśūra of the 4th century A.D. In his view the lower limit of its composition can hardly be later than A.D. 250.[82] According to him Aśvaghoṣa belonged to the second century A.D. and Āryaśūra to the 4th century.[83] While the former does not refer to the *KA* even in places where it would have strengthened his arguments, the latter deliberately parades his knowledge of it.[84] Regarding the venue of *KA*'s composition or the abode of the author Johnston thought the description fitted well in context with South Bihar and also a good deal of Central India. Book 'II' does not quote from other works and read much more like the notes of an official with all round experience than summaries from other works. It appears to be based on practical knowledge and the same practical vein runs through the handling of legal and other quotations in the three following books to show in which part of India the author obtained his experience so far as agriculture goes. The account fitted admirably with conditions in South Bihar not so well with North Bihar, and not at all with Bengal or North-Western India. The

---

79. *ibid.*
80. V.R. Ramachandra Dikshitar, *The Mauryan Polity*, Madras, 1932. preface.
81. *ibid.* 17.
82. E.H. Johnston, "Two Studies in the *Arthaśāstra of Kauṭilya.* "*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain And Ireland*, 1929. pp. 86-8.
83. *ibid.* pp. 77-81.
84. *ibid.* p. 81.

description would probably also cover a good deal of Central India.[85]

The views of Pran Nath, a proponent of late date of the *KA* are known from his doctoral thesis approved from the University of London in 1929 and a study brought out two years later in the *Indian Antiquary*. In his thesis the general view taken was that *KA* was compiled during the Gupta period.[86] The text of the *KA* has been used considerably by him but Pran Nath did not discuss the age except in introduction where he assigns it an early date, perhaps not later than the times of the early Gupta Sovereigns.[87] In 1931 Pran Nath brought the date further down between 481 and 510 A.D.[88] On the basis of references to some forest-tribes, navigation and some geographical units in the *KA* he held the author to belong to a place near the coast.[89] The original text was in verse and not in prose, he opined.

In 1930, P.V. Kane held that the age of *KA* could be settled approximately. In his opinion it could not be ascribed to a period later than the 2nd century A.D.[90] Although in his discussion he was inclined to attest the Mauryanism of the text and its author.[91]

In his two separate studies *Das Grundeigentum in Indien*[92] (Landed property in India), 1927 and *Altindsche Privatrecht bei Megasthenes und Kauṭalya*[93] (Hindu Private Law as depicted by

---

85. *ibid.* p. 101.
86. Pran Nath, *Study in the Economic Condition of Ancient India*, London. 1929. p. 103.
87. *ibid.* p. 8.
88. Pran Nath, "The Date of the compilation of Kauṭalya's *Arthaśāstra*", "*Indian Antiquary*, 1931. LX, pp. 112-21.
89. *ibid,* 110.
90. P.V. Kane, *The History of Dharmaśāstra*, Poona, 1962. 1, pp. 208-9.
91. *ibid.* p. 197.
92. Bernard Breloer, *Das Grundeigentum in Indien*, Bonn. 1927.
93. B. Breloer, *Altindische Privatrecht bei Megasthenes Und Kauṭalya*, Bonn. 1928.

Megasthenes and Kauṭilya) 1928, both now incorporated in his *Kauṭalya studien*, Breloer was not interested in the solution of the authenticity question but building up a critical standpoint which could prepare the way for solution. This higher critical method consists in the analysis of principal contents.[94] In his view the contents of the work, no matter who be the author, mirror forth actual life, practice and experience. This explains why his studies have taken him to the ancient, medieval and modern periods as well as to the east and west.[95]

In the introduction to his second study Breloer felt disappointed with the report of Megasthenes and owing to a general lack of confidence, turned to jurisprudence.[96]

In the beginning of his third study entitled[97] *Finanzver waltung und Wirtschaftsführung* (Financial administration and Economic Planning), 1934, Breloer, influenced by his teacher Jacobi, accepted the traditional date of the fourth century B.C. He felt that the authoritative grammar of Pāṇini, which in point of quality is unsurpassed in the world, should appear to be not far remote from the *Arthaśāstra* in time. He stated that the *KA* was a document of administrative law, the outline of *Magnacharta*, if not the legislative work of Kaiser Chandragupta, which would raise the emperor even above the Roman 'Kaizer Justinian'.[98] He remarked: 'even if the authorship of the iron-chancellor should be an historical fact, which there is hardly any substantial reason to doubt, it is only with the help of many scholars that like Tribonian he could have brought this compilation together.[99]

94. B. Breloer, *Kauṭalīya studien,* Osnabrück, 1973. 1. pp. 4-6.
95. *ibid,* p. 6.
96. *ibid,* ii, pp. 6-7.
97. B. Breloer, *Finanzverwaltung Und Wirtschaftsführung,* Leipzig, 1934. p. 11.
98. *Ibid.*
99. *ibid,* p. 10.

His third study shows that Breloer also was influenced by the contemporary political events in Germany. More than half a dozen of Indo-German equations appear to have been at work in the scheme of Breloer's researches. Jacobi equated Kauṭilya with Bismark, his pupil equated Kauṭilya with Adolph Hitler.[100] The Aryanism and race cult of Hitler's Socio-political philosophy influenced the ideology of Breloer. He began his work with a salutation to Kauṭilya as an Aryan and as a kinsman of the heroes of *Nibelungenlied* (an epic).[101]

In 1937 Atindra Nath Bose subjected the 4th century B.C. traditional theory to a considerable amount of criticism and favoured the first century after Christ as the date of the *KA*.[102] This conclusion he arrived at on the basis of the evidence of the prevalence of the institution of slavery, numismatic data, geographical units, taxation, epigraphic terms and the employment of language in the text. The textual reference to *Suvarṇa,* a currency of the 1st century B.C., its similarity with the *Suśruta-saṃhitā* a text of the 1st century A.D. the beginning of the Sino-Indian intercourse not prior to the 1st century B.C. mention of Ceylon by the *Periplus* in the 1st century A.D., emergence of *śreṇī* bankers and imposition of *praṇaya* (tax) in the Nasik and Junagarh inscription--all put together relegate the *KA* to the 1st century A.D.[103] Bose considered the *KA* to be the composition of a single author but it should not mean that all he wrote was his own. It comprised writings of his predecessors.[104] The political philosophy of the present text fits not so well with Maurya imperialism as with an age of turmoil when local principalities were dissolving in internecine war.[105] Bose found an explanation of the social

---

100. B.K. Sarkar, "Kauṭalya Economic Planning and Climatology- Examination of Breloer's *Kauṭalya Studies" Indian Historical Quarterly,* ii, p. 334.

101. *ibid,* p. 105.

102. A.N. Bose, "The date of the Arthaśāstra", D.R. Bhandarkar (ed.) *Indian Culture,* calculta, 1937, IV. p. 435.

103. *Ibid.* pp. 436-42

104. *ibid.* p. 443.

105. *ibid,*

and political institutions of widely separated ages reflected in the floating doctrines incorporated systematically in the book, in a *de facto* author who hailed from a later age, remained obscure and was forgotten. It was he, who borrowed from earlier savants among whom Kauṭilya was one and may be the chief.[106]

The old acute interest in the study of the *Arthaśāstra* with reference to these problems gradually started waning in India and abroad after 1940 or so. The nationalist scholars lost interest after the quit India movement and attainment of freedom. The only significant study worth the name during this period was the *Kauṭalya studies* (1945) by Stein Konow. He favoured the Indian tradition by assigning Kauṭilya's work to the minister of the Mauryan Chandragupta. He thought that a good deal of the *Arthaśāstra* neologisms was borrowed by the *dharmaśāstra*[107] but he did not exclude the possibility of later interpolations in the text.[108]

---

106. *ibid.* pp. 443-4.
107. S. konow, *kautalya studies*, oslo, 1945, p. 65.
108. ibid., p.6.

POETRY ACCORDING TO KAVI KARNAPURA

Dr. A. Girija

Trivandrum

The definition, classification, essentials and the purpose of poetry according to poet Karṇapūra in *Alaṁkārakaustubha* have been presented by the author. To poet, the highest aim of poetry is the aesthetic bliss.

Kāvya or poetry is the work of a poet. It is difficult to give an exhaustive definition for 'Poetry'. Poetry is, one might say, the spontaneous expression of true and genuine imaginative feeling which appeals more than anything else to heart.[1] Western Critics of Literature define it variously as "a criticism of life, as a thing either" woven in the iridescent tissue of immortal dreams", or distilled from the blood of Man's heart".[2] But all these definitions leave the reader confused with the difficulty of knowing what a poem is in general. So all rhetoricians of the East as well as of the West have devoted much time and energy to the problem of defining poetry in as satisfactory a manner as is possible.

Definition of Poetry :

The old writers on poetry from Bhāmaha down to Mammaṭa have given a coequal status to both *śabda* and *artha* in poetic composition. But a few writers like Daṇḍin give more prominence to *śabda*. Some definitions stress only the chief element. On the basis of these varying approaches to understand poetry it can broadly be divided

---

1. Kalicharan Sastri, "*Requisites of a Sanskrit Poet*" *Journal of the Department of Letters*, Vol. XXVI, Calcutta, 1935, p.1.
2. Krishnamoorthy, '*Indian definition of Poetry*' *Essays on Sanskrit Criticism* Dharwar, 1974, p. 210.

into three, viz., (1) those that give equal emphasis on *śabda* (word) and *artha* (sense), (2) those who give emphasis on *śabda* (word) only and (3) those lying stress on the chief element of poetry. Bhāmaha, Kuntaka, Rudraṭa and others give equal emphasis to *śabda* and *artha* in defining poetry. Bhāmaha says poetry is inseparable combination of sound and sense.[3] Rudraṭa,[4] Vidyānātha,[5] Hemacandra[6] and Ānandavardhana[7] follow his idea in the definition of poetry. Kuntaka accepts the definition, but adds that a poem should shine forth by means of circumlocatory expression.[8] According to Mammaṭa, *Kāvya* consists of *śabda* (word) and *artha* (sense) containing literacy qualities (*guṇas*) dovoid of blemishes and at times without any figures of speech.[9]

Writers like Daṇḍin subscribe to the view that word alone is the chief constituent of poetry and sense is only secondry in importance. Daṇḍin defines poetry as a collection of beautiful words harmonised with agreeable sense.[10] *Agnipurāṇa* gives the definition of poetry as "*iṣṭārthavyavacchinnā padāvali / kāvyam sphuradalaṅkāram guṇavaddoṣavarjitam.*[11] Jagannātha says poetry is that composition conveying an idea capable of giving a certain asethetic pleasure.[12] These writers lay stress on *śabda* (word) because it is the medium of poetic art.

---

3. *Śabdārthau Sahitau kāvyam,* Bhāmaha's *Kāvyālaṅkāra*, I. 16.
4. *Kāvyālaṅkāra*, II. 1.
5. *Guṇālaṅkārasahitau śabdārthau doṣavarjitau gadyapadyobhayamayam kāvyam kāvyavido viduḥ, Pratāparudrīya, ed.* V. Raghavan, p. 30.
6. *Kāvyānuśāsana*, p..39.
7. *Śabdārthau śarīram tāvatkāvyam, Dhvanyālokalocana*, Dharwar, 1974, p.2.
8. *Vakroktijīvita,* I. 7.
9. *tadadoṣau śabdārthau saguṇāvanalaṅkṛtī punaḥ kvāpi, Kāvyaprakāśa*, ed. Ganganath Jha, Varanasi,1967 I, p. 4.
10. *Śarīram tāvadiṣṭārthavyavaccinnāpadāvali,*Kāvyādarśa, I. 10.
11. *Agnipurāṇa*, I. 6.7
12. *ramaṇīyārthapratipādakaḥ śabdaḥ kāvyam, Rasagaṅgādhara* Varanasi, 2020, p. 13.

There are also a few writers on *kāvya* who attempt to characterise poetry distinguishing it by emphasizing the chief element in it. Vāmana for instance, speaks of a soul for a poem as distinct from its body. According to him, *Rīti* (dection) is the soul of poetry.[13] Viśvanātha holds that *rasa* (Sentiment) is its soul.[14] For Ādandavardhana *dhvani* (suggestion) is the hallmark of poetry.[15] Kṣemendra considers *aucitya* (propriety) as the soul of poetry.[16]

Poetry according to Karṇapūra's *Alaṅkārakaustubha*

Karṇapūra gives equal status to both *śabda* (sound) and *artha* (sense) in a poem. His definition is *Kavivāṅnirmithiḥ kāvyam.*[17] If the poet's speech (*Kavivāk*) alone is taken to constitute poetry even casual utterence will become Kāvya. '*Kavinirmitiḥ*' or poet's creation also cannot be the definition of poetry. In that case even an idol shaped by the poet can also be called a *kāvya.* If the poetic creation of speech (*Vāṅnirmitiḥ*) alone is poetry, commentaries on *kāvyas* also may fall under the category of *kāvya.* The definition '*Kavivāṅnirmitiḥ kāvyaṁ*' is inclusive of both word and sense, and is therefore free from defects. In explaining the term '*nirmitiḥ*' occuring in the definition, Karṇapūra characterizes it as a creation in the form of a composition capable of generating supernormal pleasure. The muse of poetry at the poet's command arranges words and meanings in such a way as to shine with appropriate poetic excellence and figures of speech, exclude poetic blemishes which mar the aesthetic effect and vibrate with emotional mood which forms its essence.[18] All the poetical elements combine to

---

13. *Rītirātmā kāvyasya, viśiṣṭā padaracanā rītiḥ, Kāvyālaṅkārasūtravṛtti* I pp. 7-8.
14. *Vākyam rasātmakam kāvyam, Sāhityadarpaṇa,* Motilal Banarsidass, 1977, p.19.
15. *Kāryasyātmā dhvaniḥ. Dhvanyāloka,* I. 1.
16. *Aucityavicāracarcā,* Kārikā, 7.
17. Poetry is the creation of poet's speech.
18. *tena rasāpakarṣakadoṣarahitam yathāsaṁbhavaguṇālaṅkāram rasātmakam śabdārthayugalam kāvyamiti lakṣaṇasya svarasaḥ Alaṇkārakaustubha,* p. 7.

produce supernormal pleasure named *Rasa* (Sentiment). Karṇapūra also points out certain faults in the definition given by Mammaṭa, Viśvanātha, Vamana etc. Mammaṭa's definition is too wide. According to his definition even words like '*kuraṅganayane*' or 'deer-eyed-woman' can be called Kāvya on account of the absence of blemishes and presence of excellence and figures of speech. But such words are not regarded as poetry by anyone. Viśvanātha says that *rasa* (sentiment) constitutes the essence of poetry. This also is too wide. The definition will apply to the sentence '*gopībhiḥ saha viharati hariḥ*' since the sentence is complete and is of pleasing content. Karṇapūra also points out the inapropriateness of the definition citing the following stanza:

Kūrmalomapaṭacchannaḥ śaśaśṛṅgadhanurdharaḥ /
eṣa vandhyāsuto bhāti khapuṣpakṛtaśekharaḥ //

There are four impossibilities referred to here viz., *Kūrmalomapaṭa* (a garment made of tortoise hair), *śaśaśṛṅga* (rabit's horn), *Vandhyāsuta* (son of a barren woman) and *Khapuṣpa* (sky flower). Here one does not get a connected idea. This blemish robs these lines of the status of a sentence. Thus the view of Viśvanātha is set aside because of the faults of *avyāpti* (partial inapplicability) and *ativyāpti* (over applicability). Karṇapūra refutes the definition because *Rīti* (style) is an external appendage and does not refer to the inner content of poetry.

Karṇapūra evolved his definition of poetry after deep thinking and maintains accuracy to the utmost possible degree.

Rājaśekhara states that neither the idea nor the word but the manner of expressing an idea in words (*Uktiviśeṣa*) is what makes poetry. Nīlakaṇṭha shares the same view. Karṇapūra supports his predecessors and gives importance to the manner of expressing an idea.

Mainkar is of opinion that word is the medium of *Kāvya* and hence almost each and every definition of *Kāvya* in Sanskrit refers to

śabda (sound) as its base.[19] The rhetoricians like Bhāmaha, Daṇḍin, Rudraṭa, Mammaṭa, Viśvanātha and Jagannātha lay stress on this aspect of śabda (sound) because of its being the medium of the art. They appear to suggest that the medium of poetry is word and that it has a special power to affect emotion, to convey a charming meaning and to cause delight.[20]

In poetry, the idea of *sāhitya* (being together) between sound and sense is too old a concept. Bhāmaha, Rudraṭa, Bhoja, Mammaṭa, Vidyānātha and many others define poetry in the light of this concept. Kālidāsa, while paying homage to Śiva and Pārvatī in the opening verse of his *Raghuvaṃśa* prays for a clear understanding of sound and sense which are the inseparable ingredients of poetry. Karṇapūra follows suit and gives equal emphasis to *śabda* (word) and *artha* (sense) in his definition of poetry.

Classification of Poetry:

Sanskrit poetry is classified from various stand points : Daṇḍin divides Sanskrit Literature into *gadya* (prose), *padya* (poetry) and *miśra* (combination of both). He further divides *kāvya* into *saṁskṛta, prākṛta* and *apabraṃśa*. A departure from this trend is noticed in Ānadavardhana. He is of opinion that in defining poetry the most important criterion is the content and not the form. He conceives a *kāvya* worth its name when it is pregnant with *dhvani* or suggestion. If *dhvani* is not made prominent the *Kāvya* gets stripped of its excellence. Consequently he divides *Kāvya* into three : *dhvanikāvya* (poetry with prinicipal suggestion) *guṇībhūtavyaṅgya* (poetry with subordinate suggestion) and *citra* (poetry striking in words). Mammaṭa follows the classification provided by Ānandavardhana and names them *Uttama* (excellent), *Madhyama* (Middling) and *Adhama* (low).

---

19. T.G. Mainkar, "*Some observation on the definition of poetry*" *Principles of Literary Criticism in Sanskrit*, ed. R.C. Dwivedi, Delhi, 1969, pp.116-117.

20. *Ibid.* p. 118.

Karṇapūra at first classifies poetry into three types: *Uttama* (Excellent) is that type of *kāvya* which excels in *dhvani* (excellent). In the *madhyama* (middling) type, *dhvani* (suggestion) enjoys only secondary importance. The *Adhamakāvya* (low poetry) is devoid of any suggested sense. He further states that *Kāvya* becomes *Uttamottama* (poetry par excellence) when the suggested sense rises to another suggested sense and lines or passages are striking with reference to sound and sense. Thus there is a fourfold classification of poetry. He also points out that even the *kāvya* classified as second grade (*madhyama)* in the beginning can be designated as the first grade (*uttama*) provided it has strikingness of *śabda* (sound) and *artha* (sense). The *Adhamakāvya* (low types of poetry) having the same peculiarity can also be treated as second grade.[21] Taking note of the above remark of Karṇapūra's Jagannātha declares uncompromisingly the fourfold classification of poetry into *Uttamottama* (par-excellence), *uttama* (excellent), *madhyama* (middling) and *adhama* (low) types, although he is not in full agreement with Karṇapūra's descriptions of these varieties.

Source of Poetry :

According to Karṇapūra, the latent impression of the mind congenial to the creation of poetry is the supreme quality of a poet. He gives the definition of a poet as follows:

> "*Sabījo hi kavirjñeyaḥ sa sarvāgamakovidaḥ /*
> *sarasaḥ pratibhāśālī yadi syāduttamas tadā*".[22]

He gives only secondary importance to the essentials of poetry such as knowledge of all branches of learning, appreciative aspect and imaginative power. He asserts that there are only two causes for the creation of genuine poetry, viz., creative power and

---

21. *Uttamam dhvanivaiśiṣṭye madhyame tatra madhyamam / avaram tatra niṣpanda iti trividhamāditaḥ / dhvanerdhvanyantarodgāre tadeva hyuttamottamam / śabdārthayośca vaicitrye dve yātaḥ pūrvapūrvatām.* (I. 6,7).

22. *Alaṇkārakaustubha*, I, p. 11.

appreciative aspect. *Pratibhā* is a sort of inborn quality, imagination or quickwittedness etc. It is conceived as the primary cause of excelllence in literary art and as the very seed of poetry.

The purpose of poetry :

The purpose of poetry is to ensure the easy fulfilment of the four objects of human existence, viz., righteousness, acquisition of wealth, fulfilment of desires and final emancipation. According to Mammaṭa poetry brings fame and riches, knowledge of the ways of the world and relief from evils, instant and perfect happiness, and counsel as sweet as words from the lips of a beloved consort.[23]

Karṇapūra accepts all the benefits accruing from poetry as stated by Mammaṭa. But he considers the aesthetic bliss relished through the composition and enjoyment of *kāvya*, realisation of Lord Śrī Kṛṣṇa as the highest purpose of poetry. He adds that at the time of the creation of poetry, the poet's mind is fully concentrated in the virtuous and lovely sports of Kṛṣṇa and the pleasure that the poet enjoys from such realisation is unparalleled. To him the chief aim of poetry is aesthetic bliss, and other purpose like fame, knowledge, wealth etc. are only of secondary importance.

Yaśaḥprabhṛtyeva phalam nāsya kevalamiṣyate /
nirmāṇakāle śrīkṛṣṇaaguṇalāvaṇyakeliṣu //

cittasyābhiniveśena sāndrānandalayastu yaḥ /
sa eva paramo lābhaḥ svādakānāṃ tathaivа saḥ //[24]

Conclusion :

After a careful study and indepth thinking Karṇapūra defines poetry as the creation of poet's speech.

---

23. *Kāvyam yaśase arthakṛte vyavahāravide śivetarakṣataye / sadyaḥ paranirvṛtaye kāntāsammitatayopadeśayuje, Kāvyaprakāśa*, I.

24. *Alaṅkārakaustubha*, p.19.

He gives equal status to both *śabda* and *artha*. He is of opinion that in poetry all the poetical elements combine to produce supernormal pleasure i.e. *Rasa*. He maintains accuracy to the utmost possible degree. The most important finding of the author is the fourth type of poetry named *Uttamottama*. Jagannātha accepts his fourfold classification of poetry. Karṇapūra an ardent devotee of Kṛṣṇa, states that at the time when he composes poetry his mind is fully concertrated in the virtuous and lovely sports of Kṛṣṇa and the pleasure remains unparalleled. Such is the case with the sensitive readers as well. Thus to him the chief aim of poetry is aesthetic Bliss.

PŪRVA-MĪMĀṀSĀ AND DHARMA-ŚĀSTRA

Dr. S. G. Moghe

Bombay

Pūrva-Mīmāṁsā is better known as the science of Interpretation. It has largely influenced the different branches of Sanskrit learning. In this paper an attempt is made to bring to light the salient features of this science of Interpretation particularly in ralation to its employment of the doctrines to the Dharma-Śāstra.

The term Dharma-Śāstra is a very wide term and includes not only the source of the Vedic literature but also the *Smṛti* literature, *Dharma-sūtra* literature, commentaries on the *Smṛtis* and the *Dharma-sūtras,* digest works and the Purāṇas.

It is important to note here that the cases which are cited below are only illustrative and not exhaustive and these are cited in such a way that they should support the point at issue.

I. In the science of Pūrva-Mīmāṁsā a discernible reader comes across the use of many ṭechnical terms like *Anuvāda, punarvacana,* exception, exception to the negative rules, injunction, prohibition, option, centralisation, decentralisation, glorification, rules of transfer etc. In addition to this, one also finds the abundant use of the Mīmāṁsā rules of interpretation like *Rātrisatra nyāya, Yūpakarma nyāya,* etc. and the popular maxims like *Gobalīvarda nyāya, Dehalī-dīpaka nyāya.* In the light of the knowledge of all these technicalities, the discussion would be introduced below to enlighten the readers.

II. It must be mentioned here that one would come across the host of Sanskrit writers who have made the judicious and abundant use of the doctrines of Pūrva-Mīmāṁsā to the domain of Dharma-Śāstra. Here a reference could be made to the important writers, like Viśvarūpa,

Vijñāneśvara, Aparārka, Śūlapāṇi, and Mitramiśra as the commentators of the *Yājñāvalkya-Smṛti,* Medhātithi, Govindarāma, Rāmachandra, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Maṇirāma, Bhāruci etc. as the commentators of the *Manu-Smṛti,* and the digest authors like Nīlakaṇṭha, Mitramiśra, Raghunandana, Anantadeva, the author of *Saṁskāra-Kaustubha,* Vipramiśra, the *author of Srāddha-Pradīpa* (from Orissa), Nandapaṇḍita and many other writers.

Incidentally, it may be mentioned here that these authors always show the independent mind in deciding the texts before them so as to resolve the conflicts in the mutually conflicting texts of Dharma-Śāstra. In doing so, they faithfully represent the manners and customs of the regions to which they belong.

III. It is worthy of notice that the disagreement has become the soul of the writings of the authors on Dharma-Śāstra. One and the same text of the Dharma-Śāstra is interpreted differently in the different regions by resorting to the different rules of interpretation. To clarify this point, it is important to draw the attention of the readers to the famous[1] line from the *Vasiṣṭha-Dharma-sūtra* XV.5. The text of the *Vasiṣṭha Dharma-sūtra* simply means that a woman can not give or adopt a son without the permission from her husband. Now the question arises whether a widow can adopt a son or not. 1) The *Dattaka-Mīmāṁsā* and Mithilā school think that a widow can not adopt a son. 2) The Bengal and Benares school think that a widow can adopt a son provided she gets the permission of her husband during his life-time. 3)The Madras school goes to the extent of thinking that a widow can adopt a son with the permission of her father-in-law or other coparceners. 4) The *Vyavahāra-Mayūkha* and *Dattaka-Candrikā* hold that a widow can adopt a son and in this case a permission is always taken for granted, if not expressly prohibited

1. न स्त्री पुत्रं दद्यात् प्रतिगृह्णीयाद्वा अन्यत्र अनुज्ञानाद भर्तुः।

by the husband of a widow.[2] From this discussion, it would be evident that the different rules of interpretation are employed by the writers on Dharma-Śāstra.

IV. One would be curious to know that the writers on Dharma-Śāstra also follow some trends among themselves in interpreting the Dharma-Śāstra text in the light of the Pūrva-Mimāṁsā rules of interpretation. For the elucidation of this point, attention of the readers may be drawn to the principle of Tantratā (centralisation) employed by the writers on Dharma-Śāstra. It is a basic principle[3] at the back of the Mīmāṁsā technical term that there should be the sameness of place, time and agent for the single performance of an act. In the employment of this principle, however, one would notice the trend which is worthy of appreciation. The writers on Dharma-Śāstra like Śūlapāṇi and Nīlakaṇṭha adopt the principle of Tantratā even though one of the conditions of the Tantratā is violated only if the particular *smṛti* text is available to the purpose of the writer. For the clarification of this point however, attention may be drawn to the viewpoint of Śūlapāṇi[4] who resorts to Tantratā on ths basis of the text of the *Brahma-Purāṇa*, though there is not the sameness of place. Even Nīlakaṇṭha in his *Vyavahāra-Mayūkha*[5] resorts to the principle of *Tantratā*, on the basis of the text of *Nārada Smṛti*. From this, it is evident that Śūlapāṇi and Nīlakaṇṭha attach supreme importance to the *smṛti* text particularly in comparison with the technicality of the Mīmāṁsā principle. But it is Vipramiśra, the author of the *Śrāddha-Pradīpa* who rejects[6] the viewpoint of Sūlapāṇi, on the

---

2. नीलकंठ in his *व्यवहारमयूख* p. 113 uses the principles of *अनुवाद* and *अपूर्व विधि*; *दत्तकचन्द्रिका* p.24, however uses the principle of `परमतमप्रतिषिद्धमनुमतं भवति'। Also see *History of Dharma-Śāstra* Vol.III pp.668-669.
3. देशकालकर्त्रादीनामैक्ये....................तन्त्रता। *व्यवहारमयूख* p. 133
4. इह तु पूर्वलिखितब्रह्मपुराणवचनेन एव तन्त्रतेति शूलपाणिः। *श्राद्धप्रदीप* p.206.
5. अत्र देशकालकर्त्रादीनामैक्ये कर्मणोनेकप्रयोगविषयिणी न्यायेन प्राप्तापि तन्त्रता विभक्तकर्तृभेदेऽपि वचनेन बोध्यते। *व्यवहारमयूख* p.133.
6. तत्तुच्छम्। देशकालकर्त्रैक्ये हि तन्त्रता। न चात्र देशैक्यम्। *श्राद्धप्रदीप* p. 206.

ground that the sameness of place is not maintained if at all the interpretation of Sūlapāṇi is adopted. From this, it goes without saying that Vipramiśra who represents the region of Orissa, is not prepared to follow the trend of the Dharma-Śāstra authors like Sūlapāṇi and Nīlkaṇṭha. This discussion also leads one to the irresistible conclusion that the writers on Dharma-Śāstra are not unanimous on the point of attaching equal importance to the *Smṛti* text and the Mīmāṁsā rule. The divergence on this point also is indicative of the independent mind of the writers on Dharma-Śāstra. In passing, it may be remarked that Dr. Swain who has written an independent and original commentary Raśmi on the *Śrāddha-pradīpa* of Vipramiśra is not aware of this trend of the writers on Dharma-Śāstra.

V. The criticism of the views of the predecessors on the Mīmāṁsā technical points is also another interesting feature of the writers on Dharma-Śāstra. While discussing the topic of ordeals, Nīlakaṇṭha refers to the viewpoint of Gauḍa-Mīmāṁsaka i.e. Raghunandana who holds that clarified butter, boiled rice and fuel-sticks are to be offered together (by the mode of Tantratā) to the same deities in the fire and not separately. Nīlakaṇṭha,[7] however, is not prepared to follow the principle of *Tantratā.* He refutes the viewpoint of Raghunandana by pointing out that the above mentioned things are to be offered into the fire separately and also by the different modes. *Sruc* is the proper means of offering *Caru,* Ājya is offered with *Sruvā* and the sacrificial sticks are offered with the hand. Needless to say that this view of Nīlakaṇṭha is based on the *Āśvalāyana Gṛhya Sūtra* and *Kātyāyana Śrauta Sūtra* particularly quoted[8] by MM. Dr. P.V. Kane, in his notes on the *Vyavahāra-Mayūkha.* From this discussion, it would be fair to draw the legitimate inference that the Śrauta and Gṛhya Sūtra literature is also properly consulted for the Dharma-Śāstra problems. We may discuss one

---

7. व्यवहारमयूख p.54.
8. व्यवहारमयूख -English Notes p.91.

more case. Nīlakaṇṭha has shown correctly that Vijñāneśvara has violated the principle of the *Vṛtti-dvaya-virodha nyāya* in interpreting the *Yājñavalkya-Smṛti*[9] II. 135. Here Vijñāneśvara understands the word *bhrātā* in the sense of a full-brother and a half-brother.' If, however, a full brother is not available, the property of a deceased may go to a half-brother. Nīlakaṇṭha shows that this kind of interpretation violates the principle[10] of Vṛtti-Dvaya-Virodha nyāya which simply means that in a text one and the same word is to be understood only in one and the same sense and not in the primary and the secondary senses as is done by Vijñāneśvara. It may be noted in passing that even Aparārka[11] has also incurred the same flaw which is incurred by Vijñāneśvara. Hence the criticism of the views of the predecessors on the basis of the Mīmāṁsā technicalities may be regarded as a very significant aspect of the studies of the Dharma-Śāstra in the light of the Pūrva-Mīmāṁsā. Here one is almost tempted to say that the study of any Dharma-Śāstra text cannot be said to be complete unless a dispassionate reader tries to know the views of his successors on the particular point. Hence one will be perfectly justified in saying that the Mīmāṁsā criticism is the important aspect of the writers on Dharma-Śāstra.

VI. The careful readers of the Dharma-Śāstra and Pūrva-Mīmāṁsā would be curious to know the novel interpretation of any of the Sūtra of Jaimini at the hands of the writers on Dharma-Śāstra. Here attention may be drawn to the interesting Sūtra III. 7.18.20 of Jaimini's Pūrva-Mīmāṁsā. Here the Sūtra runs as *Śāstraphalaṁ Prayoktari*. Viśveśvarabhaṭṭa in his commentary *Subodhinī*[12] on the Mitākṣarā of

---

9. पत्नी दुहितरश्चैव पितरौ भ्रातरस्तथा। तत्सुता गोत्रजा बन्धुशिष्यसब्रह्मचारिणः।। *याज्ञवल्क्य– स्मृति* II. 135.

10. यत्तु विज्ञानेश्वरादयः सोदराभावे भिन्नोदरास्तदभावे सोदरसुता इत्याहुस्तन्न। *व्यवहारमयूख* p.142.

11. मातृग्रहणं तत्सपत्न्यादिप्रदर्शनार्थम्। अपरार्क on *याज्ञवल्क्य–स्मृति* II.123 p.730.

12. तच्च फलं द्विविधम्। ऐहिकं पारलौकिकं चेति। *सुबोधिनी* p.109. The explanation in the *सुबोधिनी* has largely influenced *बालंभट्टी* p.347.

Vijñāneśvara on the Yājñavalkya-*Smṛti* II. 305, gives us a novel explanation of the term *Śāstraphalam* in the above Sūtra. Here he takes care to point out the fruits of this world and also of the yonder world for the act that is performed by the human beings. In this very context, if one consults the *Mīmāṁsā Kośa* Vol. VII.pp. 3912 to 3916, one would be surprised to know that the celebrated authors or the grand masters of the Pūrva-Mīmāṁsā have not, at all, touched this aspect in the manner in which it is touched by the author of *Subodhinī* i.e. Viśveśvarabhaṭṭa. Here I have cited only one case. It is equally possible to find out such cases. From this, it would be reasonable to draw the inference that the writers on Dharma-Śāstra are sufficiently intelligent to offer their own novel interpretations of the words in the Sūtra of Jaimini.

VII. It would be interesting to point out that just as the celebrated authors of the Dharma-Śāstra employ the Pūrva-Mīmāṁsā doctrines for the interpretation of the Dharma-Śāstra texts, in the similar manner, the Dharma-Śāstra texts also offer interesting and rich material to the digest authors or the commentators to revise the concept of the Mīmāṁsā terms in the light of the *Smṛti* material. This point could be best clarified by drawing the attention of the serious readers to the interesting passage of the Smṛtis which have helped the authors to deduct the details of the *Prakṛti* to the *Vikṛti*. To clarify this point, one may simply consult the commentary of Haradatta[13] on the *Āpastamba Dharma-Sūtra* 1.8.26.5. Here Haradatta states that following the principle of the Smārta nyāya, only one half of the details of the Prakṛti should be adopted in the Vikṛti. The serious students of the Dharma-Śāstra would remember very well that Vijñāneśvara in his Mitākṣarā on the *Yājñavalkya-Smṛti* III. 265 has suggested that there should be the deduction of something from the original case to the *Vikṛti* (i.e. extended case) in respect of the details. But he has not quoted any text to that

---

13. अतिदेशेषु चार्धं प्राप्यत इति स्मार्तो न्यायस्तेन स्त्रीणामर्धप्राप्त्यर्थं वचनमिति। हरदत्त on *आपस्तम्बधर्मसूत्र* I.8.26.5. p.146.

effect. I am more happy to cite one stanza in the name of Vyāghra particularly quoted by Vaidyanātha Dīkṣita (1650-1700 A.D.) in his *Śrāddha*[14] *Kāṇḍa* of the *Smṛtimuktāphalam*. This stanza simply means that when the details in respect of a Vrata in a Prakṛti are transferred to the Vikṛti, the details become less by one fourth of the original. It would be further of interest to note that even Nīlakaṇṭha[15] (1600-1660 A.D.) has also made a very judicious use of the citations from the Smṛti works to suggest three varieties of *Atideśa*. In the case of the *Sāmya Atideśa*, the details become 1/2 of the original. while in the cases of *Vācanika* and *Tādrūpya* Atideśa, the details should become less than 1/4th of the original. This would naturally help one to infer very legitimately that for the idea of the deductions in the original to the extended cases, the Smṛti material has rendered quite adequate help. Hence one would be perfectly justified in holding that the Smṛti material has rendered adequate help to the commentators and digest authors to modify the Mīmāṁsā principles.

VIII. At times, however, the interested reader of the Dharma-śāstra comes across the cases of the wrong use of the *Mīmāṁsā nyāyas* or technical terms or even of the *laukika nyāyas*. To justify this observation, attention may be drawn to the digest work of Devaṇṇabhaṭṭa. In his *Vyavahāra-Kāṇḍa* of the *Smṛticandrikā*, he has made the use of the Mīmāṁsā nyāya-Y*ūpakarma Nyāya* (Jaimini's *Pūrva-Mīmāṁsā Sūtras* XI. 3.3.-4). This nyāya simply means that all the actions[16] of cutting, paring etc. are to be carried out in respect of one pole useful for the offering of animals as oblations. This principle is utilised by Devaṇṇabhaṭṭa in his interpretation of the text of Vyāsa. Here in the stanza, the different attributes of the *Purohita* are pointed out. Now

---

14. अतिदेशस्योपदेशान्यूनत्वात् तद व्रतं न हि। अतिदिष्टेषु सर्वत्र पादोनं तदव्रतं चरेत्।। व्याघ्र quoted in *स्मृतिमुक्ताफल* p.864.

15. अत्र साम्यातिदेशेऽर्द्धं ताद्रूप्यवाचनिकयोस्तु पादोनम्। *प्रायश्चित्तमयूख* p.14. For details on अतिदेश, see my paper in the Diamond Jubilee Vol. of A.B.O.R.I. pp. 777-78.

16. तस्मादेक एव यूपः त्रयाणामपि पशूनां तन्त्रेणोपकरोति। *मीमांसामण्डन* p.460.

the question arises whether there should be only one possessed of one attribute or there should be many *purohitas* possessed of different attributes. Devaṇṇabhaṭṭa makes the application of the above maxim[17] and suggests that there should be only one *Purohita* possessed of different attributes. Here a good student of Pūrva-Mīmāṁsā would like to express the view that this choice of the maxim of Devaṇṇabhaṭṭa is not very happy. Instead of applying the *Yūpakarma Nyāya* to the present case, he should have better applied the principle of the maxim *Aruṇā nyāya* employed in Jaimini's *Pūrva-Mīmāṁsā Sūtras* III.1.12. This *nyāya* lays down that all the attributes in the sentence are to be lumped together. Here it is interesting to note that in the stanza under discussion, there is a reference to the different attributes and not to the actions. Hence, though the import of the maxims- *Yūpakarma Nyāya*-and *Aruṇā nyāya* is the same, yet taking into account the importance of the attributes, Devaṇṇabhaṭṭa should have preferred *Aruṇā nyāya* to the *Yūpakarma nyāya*. One also comes across similar cases which may be noted in the foot-note.

IX. A comparative student of the Dharma-Śāstra and Pūrva-Mīmāṁsā is bound to notice some peculiarities of the writers on Dharma-Śāstra. The study of any Smṛti text cannot be said to be complete from the angle of the Mīmāṁsā technical term. Here it should be observed that in the employment of the Mīmāṁsā-technical term *Samuccaya*, particularly with reference to the *Yājñavalkya-Smṛti*, it seems that Vijñāneśvara has not done full justice. It is true that partly he has done some justice. But it is Mitramiśra, the commentator of the *Yājñavalkya-smṛti*, who has done more justice to this subject. For a fuller discussion on this aspect, attention may be drawn to my paper "*Samuccaya*- A neglected Mīmāṁsā Term' published in the *A.B.O.R.I.* Vol.50-1970. Here one case may be discussed. One may read with

---

17. राजा पुरोहितं कुर्यादुदीच्यं ब्राह्मणं हितम्। श्रुताध्ययनसंपन्नमलुब्धं सत्यवादिनम्।। स्मृतिचंद्रिका–व्यवहारकाण्ड p.15.

advantage the commentary of Mitramiśra on the *Yājñavalkya-Smṛti,*[18] I.313. Here it may be noted that in the readings adopted by Mitramiśra, the word *ca* occurs twice after the words *purohitaṁ* and *daṇḍanītyāṁ.* Vijñāneśvara, however, reads *ca* only once i.e. after the word *daṇḍanītyāṁ.* Here Mitramiśra emphasises the importance of the word *ca* that occurs twice. By the first word *ca* he suggests that there should be the inclusion of the pure nature which is necessary for a *purohita.* By the word *ca* which occurs for the second time, he suggests that a *Purohita* is expected to know *ānvīkṣikīvidyā.* He further states[19] that by the word *tathā* which again occurs in the stanza, the combination of the three things is intended to be stressed. One may come across two more cases of this type. *Yāj.* II.16 (P.423) and I.332-333.

X. It is worthy of note here that the authors of Dharma-Śāstra also interpret the Purāṇa passage from the Mīmāṁsā angle, particularly when the Paurāṇic passage has a bearing on the Dharma-Śāstra aspect. Instead of citing few more examples of this type here, I would be happy to draw the attention of the readers to my paper Pūrva-Mīmāṁsā and Paurāṇic interpretation, particularly published in the Volume XIX of the *Purāṇa Journal.* Here the pages Nos. 283-291 may be consulted by the curious readers.

XI. It may be significantly pointed out that the limitations of the writers on Dharma-Śāstra should not go unnoticed. A curious reader of the works of Astrology is bound to come across the fact, that the commentators of the works of Astrology also try to quote and interpret the text of the Dharma-Śāstra from the Mīmāṁsā angle. Here the attention of the readers may be drawn to the commentary of Viṣṇu on the *Vidyāmādhavīyam* Vol. II. P.67. Here in his commentary *Muhūrta-*

---

18. पुरोहितं प्रकुर्वीत दैवज्ञमुदितोदितम्। दण्डनीत्यां च कुशलमथर्वाङ्गिरसे तथा।। *याज्ञवल्क्यस्मृति,* I.313.

19. प्रथमचकारेण....................शुचित्वस्य, द्वितीयचकारेण आन्वीक्षिक्याः समुच्चयः। तथाशब्देन त्रयीसमुच्चयः। मित्रमिश्र on भाष्टा. p.353.

Dīpikā on the *Vidyāmādhavīyam,* Viṣṇu quotes the *Manu-Smṛti*[20] II.36 and points[21] out that by the word *tu* in the text of the *Manu-Smṛti,* the combination is intended to be conveyed. Here naturally there is a reference to the initiation of a boy which is purely based on a particular wish. Hence for the combination of the *upanayana* based on the sweet will, the word *tu* shows the combination. Here in passing, it may be remarked that the regular commentators of the *Manu-Smṛti* have not at all touched upon this portion of the *Manu-Smṛti* from the Mīmāṁsā angle. In the light of this example, one would be justified in holding that the works on Astrology would prove to be complementary to the works of the commentators and digest authors. Herein lies the limitation of the works on Dharma-Śāstra authors.

XII. The signal contribution of the writers on Dharma-Śāstra to the evolutionary aspect of the Mīmāṁsā doctrines can hardly be ignored by any serious student of the subject. Here again for avoiding prolixity, the present author takes pleasure to draw the attention of the readers to his learned papers[22] on *Vākyabheda, Punarvacana, Atideśa,* showing the evolution in the sense, varieties and application of the terms. Here it would be important to note that all the writers on the different disciplines of Sanskrit learning have contributed to the evolutionary aspect of the Mīmāṁsā. It is tragic that this important aspect has escaped the eagle eye of Kevalānanda Sarasvatī particularly when he took great pains for the monumental volumes of Mīmāṁsā-Kośa in seven volumes. In passing, I may remark that even the writers on *Alaṁkāra-Śāstra* have also their own independent views on the Mīmāṁsā doctrines which have received sufficient attention of the serious workers in the domain of *Alaṁkāra-Śāstra.*

---

20. गर्भाष्टमेऽब्दे कुर्वीत ब्राह्मणस्योपनयनम्। गर्भादेकादशे राज्ञो गर्भात्तु द्वादशे विशः।। *मनुस्मृति* II.36.

21. तुशब्दोऽनुक्तकाम्योपनयनसमुच्चयार्थः। *मुहूर्त्तदीपिका* on विद्यामाधवीय Vol. II. p.67.

22. "Some evolutionary aspects of Vākyabheda" *JGJKSV,* Vol. 37, pp. 169-188; "Motivations of punarvacana", *A.S. Bom.*, pp. 128-135.

XIII. MM. Dr. P.V. Kane has challenged the universality and validity of the Mīmāṁsā rules of interpretation on various grounds such as different imports of the sūtras of Jaimini according to Śabara and Kumārila. Besides, one and the same Dharma-Śāstra text is interpreted differently by the different writers belonging to the different centuries and different regions. Though there is some truth in the observation of the learned doctor, yet it must be remembered that the science of Pūrva-Mīmāṁsā has opened a vast field for the writers of the different disciplines of Sanskrit learning and this study will have to be considered from the 9th century A.D. to the 20th century A.D. and there is not a single branch of Sanskrit learning which is not influenced by the science of Pūrva-Mīmāṁsā.

In conclusion this paper brings to light the Mīmāṁsā disagreement, Mīmāṁsā criticism of the writers, some novel interpretations, flaws in the choice on Mīmāṁsā principles, limitations of the writers on Dharma-Śāstra, evolutionary aspect of Pūrva-Mīmāṁsā doctrines, complementary nature of the works on Astrology, universality and validity of the doctrines for the purposes of all the disciplines of Sanskrit learning and the long journey of the science of Pūrva-Mīmāṁsā from the 9th century A.D. to 20th century A.D.*

Bibliography

1. The *Vasiṣṭha Dharma*-Sūtra edited by Dr. A.A. Fuhrer in Bombay Sanskrit and Prakrit Series. 1914.
2. The *Vyavahāra Mayūkha* of Nīlakaṇṭha- edited by P.V. Kane-Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.1926.
3. History of *Dharma-Śāstra* -by MM. Dr. P.V. Kane, B.O.R.I., Poona-4.
4. The *Śrāddha-pradīpa* of Vipramiśra with the commentary Raśmi by Dr.Swain, Orissa- 1986.
5. The *Yājñavalkya-Smṛti* with the commentaries of Vijñāneśvara and

*. This paper was read at the Dharma-Śāstra seminar, held by Asiatic society of Bombay on 11th and 12th March, 1989.

Mitramiśra-published by Chowkhamba Sanskrit Series, Benaras-1930.

6. The *Yājñavalkya-Smṛti* with the commentary of Aparārka-published by Anandashrama Sanskrit Series, Poona.
7. The *Subodhinī* of Viśveśvarabhaṭṭa edited by J.R.Gharpure Hindu Law Text Series-Bombay-1914.
8. The commentary *Bālaṁbhaṭṭī* on the *Mitākṣarā* edited by J.R.Gharpure in Hindu Law Text Series, 1914.
9. The *Āpastaṁba Dharma-Sūtra* with extracts of Haradatta's Commentary Ujjvalā edited by Dr.George Bühler in Bombay Sanskrit and Prakrit Series, 1932.
10. The *Smṛtimuktāphalam* of Vaidyanātha Dīkṣita edited by J.R.Gharpure in Hindu Law Text Series, No.25,Bombay, 1940.
11. The *Prāyaścitta Mayūkha* of Nīlakaṇṭha edited in Gujarati Printing Press Series, Bombay, 1940
12. The *Mīmāṁsā-Maṇḍana* by MM. Dr. Ganganath Jha Published by Chowkhamba Sanskrit Series, Benaras.
13. The *Smṛticandrikā* of Devaṇṇabhaṭṭa edited by J.R.Gharpure in Sanskrit Law Text Series-1918.
14. The *Muhūrta-Dīpikā* on Vidyāmādhavīyam-published by Mysore University, 1924-24, 25, 26.
15. The *Manu-Smṛti* with nine commentaries published by Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay.

THE NAKṢATRA SYSTEM

Narendra Singh

Allahabad

The sidereal year used in the Indian *Pañcāṅga* is that approved by the *Sūrya siddhānta*. The author in this paper has given reasons for accepting the beginning of the 7th millennium B.C. as the date of starting of the *nakṣatra* system.

The ancient Indian system of astronomy is based on the motion of the moon. The moon revolves round the earth in 27.32166 days, so many thousands of years ago the ancients divided the ecleptic into 28 nakṣatras based on the mean diurnal motion of the moon of 13 10' 34.9" including a smaller one called Abhijit corresponding to the mean motion of the moon in 0.32166 day. Also a rough reckoning of 27 equal nakṣatras of 13 20' was in use.

The Indian *Pañcāṅga* is based on a year which is not quite correct. The exact siderial year is 365.256360 days that is 365d 6h 9m 9.51s. The siderial year used in the *Pañcāṅga* is that given in the Sūrya Siddhānta which is obtained from the statement that there are 1,577,917,828 days in a `caturyuga' of 432,000 years giving a year of 365.258756 days that is 365d 6h 12m 36.56s which is 207.05 seconds longer than the exact sidereal year. This error gives an additional apparent precession of 8.501".

The first point of Meṣa or Aśvinī was 23^0 15'00" from the vernal equinox on 21.3.1956. The rate of precession for 1956 was 50.2688" per year. To obtain the date when the vernal equinox crossed the first point of Aśvinī in the Siddhānta system we use the formula = 50.2688t+8.501t-0.000222 t2/2 = -83700" which gives t = -1428. This gives the date 528 A.D. We can be sure about this date but before this

there is a great deal of uncertainty as to from which date the Siddhānta System came into use and before that date the calculations must have been mainly by visual observations. So, we consider two alternatives :-

(1) Before 528 A.D. the calculations were by visual observation. From the first point Aśvinī to the first point of Kṛttikā are two nakṣatras subtending 2x47434.9" = 94869.8". We may take 49.71" as the mean rate of precession during this period giving 1908 years so that the vernal equinox crossed the first point of Kṛttikā in 1380 B.C. going further back to the first point of Mṛgaśirā are another two nakṣatras. During this period we may take the mean rate of precession as 49.30" giving a period of 1924 years and 3304 B.C. as the date when the vernal equinox crossed the first point of Mṛgaśirā.

(2) From about the time when the vernal equinox crossed the first point of Kṛttikā the Siddhānta system came into use. This is quite likely as the *Vedāṅga Jyotiṣa* can be dated to about 1100 B.C. So adding 8.501" and taking the mean rate of precession as 49.768" we get a period of 1628 years. By this reckoning the vernal equinox crossed the first point of Kṛttikā in 1100 B.C. Before this time the calculations were definitely by visual observations. We may take the mean rate of precession as 49.4" during the two previous nakṣatras giving a period of 1920 years and 3020 B.C. as the date when the vernal equinox crossed the first point of Mṛgaśirā.

The Kaliyuga era began from 3102 B.C. This lies between the two dates above. As the system of reckoning before 528 A.D. is very uncertain, it is quite likely that the beginning of the Kali Yuga era was the date when the vernal equinox crossed the first point of Mṛgaśirā. This would fit the above calculations if the Siddhānta system started from about 900 B.C. which is quite likely. There is plenty of evidence in ancient Vedic literature that there was a time when Mṛgaśirā was the first nakṣatra as has been pointed out by Tilak in '*Orion*'.

The other important point to consider is the position of Abhijit. It is the remainder 0.32166 of the mean diurnal motion of the moon after dividing the ecleptic into 27 nakṣatra each of one mean diurnal motion. Hence logically it should come at the end of the nakṣatra list and not in the middle. Thus when the nakṣatra system was first conceived the nakṣatra list should have started from Śravaṇa. There is evidence that there was Nakṣatra list starting from Śravannạ. In the *Mahābhārata* the nakṣatra list starting from Śravaṇa is stated as an ancient tradition. Some scholars have surmised that the nakṣatra list starting from Śravaṇa came into use when the winter solstice crossed the first point of Śravaṇa. This happened near about 450 B.C. But at that time the nakṣatra list starting from Kṛttikā was in use as can be seen in the *Yajurveda, Atharvaveda* and *Śatapatha Brāhmaṇa*. The next fixed point is the autumn equinox. Now from Śravaṇa to Mṛgaśirā are 10 nakṣatras so that the equinoxes would have moved 180-13 10'34.9"x10 = 48 14'11" from the time that the autumn equinox crossed the first point of Śravaṇa to the time when the vernal equinox crossed the first point of Mṛgaśirā. Since the precession of the equinoxes is increasing by 0.0222" per century we may take 49" per year as the mean rate of precession in the period 7000-3000 B.C. Dividing 48 14'11" by 49" we obtain 3544 years with the three alternative dates given above we obtain 6848 B.C., 6564 B.C., 6646 B.C. I prefer the last date, as the tradition of the Kaliyuga era is very important and there is no rational explanation for it other than that it is the date when the vernal equinox crossed the first point of Mṛgaśirā.

The reasons for preferring the beginning of the seventh millenium B.C. as the date of the beginning of the nakṣatra system are as follows:-

(1) Abhijit is mentioned in the nakṣatra list in the *Yajurveda* (MS. II. 13.20) and *Atharvaveda* (XIX. 7). The date of composition of these Vedas cannot be placed later than 1000 B.C.

(2) The reference in the *Mahābhārata* 1-71-34 & XIV. 44.2 is the narration by Śakuntalā that her father Viśvāmitra created the nakṣatra

system starting with Śravaṇa. Viśvāmitra cannot be dated later than 2000 B.C. Probably Viśvāmitra insisted on retaining the nakṣatra list with Śravaṇa instead of the revised system of a list starting from Mṛgaśirā.

(3) There is a curious fact mentioned in the *History and Culture of the Indian people* (Vol. IV.p.423). "There is a sacred temple in Champā founded according to popular tradition by King Vichitrasagara in the year 5911 of the Dvāpara Yuga." No other era except an era starting with the date when the autumn equinox crossed the first point of Śravaṇa will give a plausible date for the construction of this temple. If we accept 6646 B.C. as this date as the start of the Dvāpara Yuga we get 735 B.C. as the date of construction of this temple which is a plausible date.

These three arguments prove that nakṣatra list starting with Śravaṇa could not be from 450 B.C. when the winter solstice crossed the first point of Śravaṇa and we must accept the earlier date in the beginning of the Seventh Millenium B.C.

ATTITUDE OF THE KASHMIRIAN RULERS TOWARDS BUDDHISM

(During Early Mediaeval Period)

Dr. Hari Nivas Pandey

Varanasi

Buddhism flourished in the valley of Kashmir from third century B.C. to thirteenth century A.D. Aśoka, Menander, Kuṣāṇa kings and local Kashmirian rulers liberally patronised Buddhism which resulted in the enrichment of the valley with Buddhist structures, compiling of Buddhist treatises as well as spread to foreign countries.

Kashmir occupied a glorious position in the religious history of India. It became a prominent centre of Buddhism of the 'Sarvāstivādins'. The doctrines of Buddhism radiated from here to Kandhar, Kabul, Bactria, Central Asia, China and Tibet. The fourth Buddhist Council held in the valley of Kashmir under the auspices of the great Kushāṇa king, Kanishka, raised its importance in the Buddhist world. Several Buddhist works were compiled during this session. It is testified by the copper plates of Kanishka, bearing the names of these treatises, later deposited at a Stūpa in Kashmir too.[1]

Buddhism got its footing in the valley of Kashmir in the third century B.C.[2] Since Kashmir was a part of the empire of the great Maurya emperor Aśoka, it is obvious that it would have received a momentum of propogation of this religion by Aśoka. Several Stūpas and monasteries were built up by Aśoka in the valley of Kashmir.[3] Other Kashmirian rulers also followed the path of Aśoka and enriched the

1. Watters, On *Yuan-Chwang*, I, pp. 270-79.
2. Mahāvaṃsa, XII, 3.
3. Rāj, I, 101-102; *Si-Yu-Ki* (Beal's Translation), I, p. 150.

valley with enormous Buddhist structure. Menander, a king of foreign origin, being influenced by the doctrines of Buddhism, built Vihāras in Kashmir, as is testified by the *Milindapañha*.[4] But Kashmir became a prominent Buddhist centre during the reign of the Kushāṇas, who built numerous Vihāras, Maṭhas, Caityas, etc. in this valley.[5] The flourishing state of Buddhism in Kashmir during the Kuṣāṇa period is testified to by the archaeological evidences.[6] The local Kashmirian rulers also patronised Buddhism in the early centuries of the Christian era. Meghavāhana, a local ruler, being influenced by the doctrines of Lord Buddha, prohibited slaughtering of animals in his kingdom.[7] Amṛtaprabhā, the Queen, erected a Vihāra, called as 'Amṛtabhavana' in Kashmir.[8] Other queens also took interest in erecting Vihāras.[9] Noting the keen interest of this local ruler towards Buddhism, Kalhaṇa mentions his as a 'Jina'.[10] Pravarasena, 6th century A.D. was also sympathetic towards Buddhism as is testified by the reference of a Vihāra built by his maternal uncle Jayendra.[11] Yudhiṣṭhira II, showed a more sympathetic attitude towards Buddhism, as numerous Vihāras and Caityas were built during his reign.[12] All these evidences suggest that the rulers of Kashmir maintained a sympathetic attitude and liberal patronage towards Buddhism from the very early days.

The early Mediaeval period witnessed a rich patronisation of Buddhism by Kashmirian rulers. A good account about Buddhism during Early Mediaeval period is left by Hiuen-Tsaṅg, Ou-Koṅg, Shiṅg-chin, Kalhaṇa and some archaeological discoveries made at Gilgit, Pāndreṭhan and Pāraspor. Several Buddhist manuscripts were found out

---

4. *Milindapañha* (Ed. Trenckner), pp. 82-83, 420.
5. Rāj., I, 169-170, 171, 173, *Watters, On Yuan-Chwaṅg,* I, pp. 270-271.
6. R.C. Kak, *Ancient Monuments of Kashmir,* pp. 105-11.
7. *Rāj.*, III, 6-7.
8. *Ibid.* III, 9.
9. *Ibid.* III, 11-14.
10. *Ibid.* III, 4-7.
11. *Ibid.* III, 355.
12. *Ibid.* III, 379-80.

from a Stūpa at Gilgit.[13] One of the manuscripts of the Gilgit refers to the name of a Shāhi King Śrīdeva Shāhi Surendra Vikramāditya Nanda, ruling in the Gilgit region. During his time the manuscripts were deposited, indicating that the Shāhi rulers were liberal to Buddhism. As such, Buddhism flourished during the reign of these Shāhi rulers in the valley of Kashmir. Pāndreṭhan (Purāṇādhiṣṭan) was the capital of Kashmir from the very early days. It remained a metropolitan city until the foundation of the 'Pravarasenapura' (Srinagar) by the king Pravarnasena. A large number of Buddhist sculptures are available hailing from the Pāndreṭhan. Besides, two Buddhist Stūpas and a big monastery, the objects of Buddhist antiquities reported from here include two standing figures, and a seated statue of Buddha, one ornamented image of Bodhisattva Avalokiteśvara, a fragmentary sculptured relief of Buddha and Bodhisattva and lastly, a relief representing the birth-scene of Gautam.[14] Hiuen-Tsaṅg paid a visit to the valley of Kashmir in about 631 A.D. during the reign of the Karkoṭa dynasty. He noticed about hundred Saṅghārāmas and a thousand Buddhist monks living there. The Karkoṭa rulers, being a staunch supporter of Hinduism, showed a sympathetic and liberal attitude towards the progress of Buddhism. The Karkoṭa ruler Durlabhavardhana warmly welcomed Hiuen-Tsaṅg and showed his liberal patronage to the religion of Lord Buddha. It is testified by the construction of numerous Buddhist sculptures erected by queens and officials of the ruler. The queen Anaṅgalekhā built a Buddhist vihāra, 'Anaṅgabhavanavihāra' in the valley.[15] Another Karkoṭa ruler, Lalitāditya Muktāpīḍa constructed a Rājavihāra with a large Caitya at Parihāsapura. He also constructed a huge Vihāra and a Stūpa at Huṣkapura.[16] He also built a large copper image of Lord Buddha.[17] His liberal attitude towards Buddhism is attested by the erection of a Vihāra, a Stūpa by the minister Caṅkuṇa at Parihāsapura, where he placed three

---

13. *Gilgit Manuscriptes* (ed. N. Dutt), I, introduction, pp. 40-43.
14. R.C. Kak, *A Hand Book*, pp. 27-38; *Gilgit Manus.* I, p.37.
15. Rāj., IV, 3.
16. *Ibid.* IV, 188-200.
17. *Ibid.* IV, 200-203.

golden images of Lord Buddha.[18] Another minister built a Vihāra together with Caitya at Adhisthānātare (Srinagar) and placed a brownish image of Buddha Sugata, brought from Magadha on an elephant.[19] Jayapīḍa Vinayāditya, another ruler of the same dynasty, set up three images of Buddha and a huge vihāra at Jayapura.[20]

All available circumstances combine to sugget that the Karkoṭas were liberal towards Buddhism and provided all assistance to enrich Buddhism in their kingdom. Archaeological excavation of Parihāsapura have brought several Buddhist structures of the Karkoṭa period to our knowledge, including a single image of Buddha and two images of Bodhisattvas.[21] The flourishing state of Buddhism in the valley of Kashmir during the reign of the Karkoṭa dynasty is also attested to by the account of Chinese traveller Ou-Koṅg, who visited the valley in 759 A.D. and studied the *Śīlas* and the *Vinayas* of the Mūlasarvāstivādins at the Mouṅg-ti vihāra. Ou-Koṅg mentions about "Ngo-mi-to-po-wan, Ngo-nan-i, Ki-tche, Nạo-ye-le, Fe-je, ye-li-te-le and Ko-toan" vihāras of the valley.[22] His predecessor, Hiuen-Tsaṅg noticed about one hundred Vihāras in the valley, while he noticed more than three hundred Vihāras, numerous Stūpas and sacred images of Buddha and Bodhisattvas in Kashmir. This indicates a rise in the numbers of Buddhist structures in the valley of Kashmir during the reign of the Karkoṭa rulers. If, they had not adopted a sympathetic attitude towards Buddhism, the state of the religion might be of another type.

The Utpala dynasty overthrew the yoke of Karkoṭa dynasty in the middle of the Ninth Century A.D. The founder of Utpala dynasty,

---

18. *Ibid.* IV, 211.
19. *Ibid.* IV, 213, 259-262.
20. *Ibid.* IV, 507.
21. R.C. Kak, *Ancient Monuments of Kahsmir*, pp. 146-149.
22. J.A., 1895, VI, pp. 341 A large number of Vihāras built by Muktāpīḍa at Huṣkapura. (Ngo-mi-to-po-wan = Amṛtabhavana Vihāra, Ngo-nan-i = Anaṅgabhavana Vihāra, Ki-tche = Kṛtyāśrama vihāra); *Rāj* (Stein's Translation), Vol. I, pp. 26. 73, 140.

Avantivarman (855-883 A.D.) was a staunch follower of Hinduism. As such he highly encouraged Śaivism, Vaiṣṇavism and other Hindu sects. Though, he did not take interest personally to promote the progress of Buddhism, he might not be said anti-Buddhist also, as during his time several Buddhist works were compiled in Kashmir. Besides Avantivarman other rulers of this dynasty too showed their keen interest for the promotion of the Hinduism. It is testified by the archaeological descoveries of the Avantipura and other sites related to the Utpala territory which do not provide a single structure or figure related to Buddhism of this period. It appears that Buddhism got a set-back in progress during the reign of this dynasty.

In the 939 A.D., the Brāhmaṇa dynasty came in power in Kashmir under the leadership of Yaśaskar. The Brāhmaṇas were opponent of Buddhism, hence, they adopted strict measures against Buddhism to check its progress. The ruler of this dynasty, Kṣemagupta was an anti-Buddhist and he even burnt down a Buddhist monastery known as 'Jayendravihāra'. He took away the brass image of Buddha from this monastery.[23] He became anti-Buddhist to such an extent that he even confiscated all thirtytwo villages belonging to the Jayendravihāra and put them under his control in the supervision of the local Khaśa ruler,[24] affecting the maintenance, progress and prosperity of the Buddhist monastery. But he did not harm any other Buddhist monastery and Stūpas except Jayendravihāra. It seems that the ruler Kṣemagupta became unpleased due to this very monastery and decided to destroy it. Due to a single act of destruction of a monastery, he should over all not be charged as an anti-Buddhist. Other rulers, except Kṣemagupta, of this dynasty might be said liberal and sympathetic to religions, as such all religions prospered during their reign. Queen Diddā of Kashmir showed a more liberal attitude towards Buddhism, as several Buddhist structures were constructed during her reign. It is attested by an

23. *Gilgit Manus.*, I, p. 45; *Rāj,* VI, 172-174.
24. *Rāj,* VI, 175.

inscription engraved at the base of a fine statue of Bodhisattva Padmapāṇi consecrated during her reign. After queen Diddā, Saṅgrāmarāja founded a new dynasty in Kashmir in 1003 A.D. called as the first 'Lohara dynasty'. He was the nephew of the queen Diddā. He continued the liberal view to all religions like his aunt. It is testified too by the statement of Kṣemendra, who mentions that during his time, the Birth Anniversary of Lord Buddha was celebrated with a great zeal in the valley of Kashmir.[25]

Harṣa (A.D. 1089-1101 A.D.) was not sympathetic and liberal towards religions. So, he might not be said only as an-anti-Buddhist ruler, but properly as an anti-religious man. He plundered and confiscated the properties of all religious establishments of his kingdom for the sake of wealth. For this purpose, he established new officials called as 'Devotpāṭananāyaka and the Arthanāyaka'. Kalhaṇa rightly mentions him as 'an Indian Muslim Turuṣka'.[26]

Buddhism received strong patronage in Kashmir from king Jayasiṁha, who ascended the throne of Kashmir in 1128 A.D. Several Buddhist Vihāras and monasteries were constructed and repaired during his time. He completed the 'Sullavihāra' started by his uncle Uccala.[27] He paid proper care to the Vihāra made by queen Ratnādevī.[28] His minister Rilhaṇa constructed a Vihāra in memory of his deceased wife Sussala.[29] Sussala, was a staunch follower of Lord Buddha and his religion, as such she constructed a Vihāra at the site of the ruin of the old Caṅkuṇavihāra during her life time.[30] Chintā, wife of Udaya, a commander of the ruler Jayasiṁha, built a huge Vihāra.[31] Jayasiṁha's

---

25. *Avadāna-kalpalatā,* Introduction, Verse 16; *Nīlamata purāṇa*, 684-689.
26. *Rāj*; VII, 1091, 1100-1101; 1103-4, 1105-6.
27. *Ibid.* VIII, 3318.
28. *Ibid.* VIII, 2402.
29. *Ibid*, VIII, 2410-2411.
30. *Ibid.* VIII, 2415.
31. *Ibid.* VIII. 3352-53.

another minister Dhanya started a Vihāra , but could not complete it due to his untimely death, which was completed by king Jayasiṁha himself who also assigned an endowment for the proper arrangement of this monastery.[32]

Thus, it is obvious that Buddhism received proper patronage of the Hindu rulers of Kashmir until the end of the 12th Century A.D. It is attested by an inscription of 1197 A.D. from the Arigom.[33] MarcoPolo mentions that during the 13th Century A.D., Kashmir was prominent among the idolatrous countries of the world.[34] Yule interprets idolatry as an expression meaning Buddhism.[35] Thus, it is obvious that Buddhism was popular in the valley of Kashmir at the end of the 13th Century A.D. also. It was possible due to the liberal view and patronage provided by the Kashmirian rulers. Though most of the rulers of Kashmir were not Buddhists, yet they were not anti-Buddhist. They were sympathetic and liberal towards every religion. As such all religions along with Buddhism prospered in the valley of Kashmir until it came in the hands of the Muslims, who checked the progress of other religions and created an atmosphere for the development and propogation of Islām.

---

32. *Ibid.* VIII. 3343-44.
33. *E.I.* IX, p. 300.
34. Yule, *Travels of Marco-Polo,* I, pp. 166-168.
35. *Ibid.*

महाभारत और भारतीय काव्यचिन्तन की परम्परा

प्रो० राधावल्लभ त्रिपाठी

सागर (म० प्र०)

The Indian tradition of the concept of poetry is the expansion of the Vedic idea of the *Vāk tattva* which is all pervading and the creative force of the Universe. The poetry takes its shape in the narration of *gāthā* of man and his character. The *Mahābhārata* contains discussions on the nature, aims and kinds of poetry or *Vāk*. In the adjectives used in the *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* for *Kāvya* or *Vāk*, one may find the thirtysix characteristics of *Kāvya* enumerated by Bharata in his *Nāṭyaśāstra*.

यह समग्र जगत् वाक्-तत्त्व का निष्यन्द है। शब्द के रूप में यह वाक् तत्त्व निखिल सृष्टि के अर्थों का प्रकाशक है– वह निबिड तम में हमारे लिये परम ज्योति है, [१]पर वह ज्ञापक मात्र नहीं, कारक भी है। असीम सर्जना शक्ति उसके भीतर निहित है। वाक् का यह सर्जनात्मक विराट् रूप वैदिक कवियों ने इदम्प्रथमतया पहचाना। उन्होंने कहा– **"वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे।"** वैदिक मनीषियों ने 'भूर्याविशयन्ती', 'ऋतस्पृक्', 'इषिरा', 'अनमीवा', 'द्योतमाना', 'स्वर्या' कह कर जिस वाक्तत्त्व को उन्मीलित किया, उसकी परिव्याप्ति का भी उन्होंने साक्षात्कार किया।

उपनिषद् वेदविहित वाक्तत्त्व के इस विशदीकरण को ले कर आगे चलती है। शब्द इसी वाक् का एक उल्लास है। **बृहदारण्यक** में कहा है– **'यः कश्चन शब्दो वागेव'**। वाक् मूल तत्त्व है, वह हम में से हर एक में, सृष्टि के हर एक पदार्थ में, अन्तः स्तिमित है, वह हमारा सर्वोत्तम, भास्वर स्वरूप है, जो भीतर की गुहा में संस्थित है– 'यदेषां श्रेष्ठं यदरिप्रमासीत् प्रेणा तदेषां निहितं गुहाविः।'–(ऋ० १०। ७१। १)। शब्द इसका एकदेश है। वाक् शब्द में

---

१. इदमन्धं तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्।
यदि शब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारान्न दीप्यते ॥–दण्डी।

मुखरित होती है, और शब्द से पुनः अपने सूक्ष्म रूप– अर्थ– तक ले जाती है। सूक्ष्म से स्थूल और स्थूल से फिर सूक्ष्म की लड़ी तब गुँथती है।

वैदिक द्रष्टा काव्य के सूक्ष्म अन्तर्हित रूप को वाक् कहते हैं। इसका वैखरी में व्यक्त रूप शब्द हैं। सूक्ष्म रूप अकृत्रिम है, वह रचा नहीं जाता, वह अनादि और अजन्मा है तथा साक्षात्कार्य और अनुभवैकगम्य है। पर यही वाक् जब स्थूल रूप में आकार लेती है, तब वह 'क्रियमाणा' 'तक्षित होने वाली' भी बन जाती है। सूक्ष्म स्तर को बाद के आचार्य 'दर्शन' कहते हैं, स्थूल को 'वर्णन'। दर्शन और वर्णन के सामरस्य में प्रख्योपाख्याप्रसरसुभग कविता जन्म लेती है–'दर्शनाद् वर्णनाच्चाथ लोके रूढा कविश्रुतिः।' भामह आदि 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्' कह कर इसी चिन्तन परम्परा के संवाहक बने हैं।

देखना यह है कि वेद से प्रक्रान्त काव्यविषयक अवधारणा में **रामायण** और **महाभारत** ये दोनों इतिहास ग्रन्थ क्या जोड़ते हैं। हम देख चुके हैं कि काव्य न तो मात्र दर्शन रह जाता है, न वर्णन। दर्शन अलौकिक तत्त्व है, वर्णन लौकिक। काव्य को हमारे आचार्य 'लोकोत्तरवर्णनानिपुणकविकर्म' कहते हैं–यहाँ आकर अलौकिक लौकिकं बन जाता हैं, और लौकिक अलौकिक। अलौकिकता और लौकिकता के इस अद्‌भुत सन्धिस्थल पर कविता फूटती है। यह सन्धिस्थल कहाँ है ? इस प्रश्न का समाधान हमारे काव्यचिन्तन ने इन्हीं इतिहास-ग्रन्थों में पहले-पहल पाया। काव्य का वह अलौकिकता और लौकिकता को संगमित करने वाला आधार और केन्द्र मनुष्य है। मनुष्य और उसके चरित्र की गाथा में काव्य आकार लेता है। **रामायण** तथा **महाभारत** दोनों के रचनाकारों ने वेद के अग्रज स्रष्टाओं की बात को आगे ले जाते हुए इस सन्धिस्थल को विशद किया है, जिस पर काव्य आ खड़ा होता है। मनुष्य का चरित्र निकल जाय, तो काव्य न रहे, या तो अलौकिक साक्षात्कार मात्र रहे, या निष्प्राण खोखले शब्द मात्र में सीमित रह जाये।

व्यास ने कहा–'न मानुषात् श्रेष्ठतरं हिं किञ्चित्' और मनुष्य की महागाथा के कथन का उपक्रम किया, तो काव्य का स्वरूप खड़ा हुआ। काव्य की अवधारणा में अब सुस्पष्ट रूप से यह बात आ जुड़ी कि उसके दर्शना और वर्णना दोनों का केन्द्र मनुष्य है। विदुर की वाणी काव्य है, क्योंकि वे दुर्योधन का दृष्टान्त दे कर कुछ कहते हैं।

गृहे वसन्तं गोमायुं तं वै मत्वा न बुध्यसे।
दुर्योधनस्य रूपेण शृणु काव्यां गिरं मम॥

(सभा. ४६ । ३)

रामायण ने भी 'रघुवरचरितम्' 'सीतायाश्चरितम् महत्' आदि कह कर चरित-गायन को काव्य का कलेवर माना।[१] **रामा.** तथा **महा.** दोनों ने मनुष्य के चरित्र को अपना विषय बना कर वैदिक काव्य की लीक पकड़ कर भी एक नयी लीक स्वीकार की, तभी उन्होंने स्वयं को, और हमारी परम्परा ने उन्हें, 'इतिहास' की संज्ञा दी। इतिहास मनुष्य के लिये रची गयी मनुष्य की कथा है, उसका काम अतीत को वर्तमान के आगे और वर्तमान को अतीत के आगे जाँचना है। मनुष्य की बुद्धि जब किंकर्तव्यविमूढ़ता के कुहासे से आच्छादित हो जाती है, तो इतिहास अतीत का वृत्त उठा कर उसे आलोक दिखाता है :

यस्य बुद्धिः परिभवेत् तमतीतेन सान्त्वयेत्।
चित्रार्थैः पूर्वराज्ञां..... कथाश्रयैः ॥
(आदि. १४९ । ७४)

अतीत का यह वृत्त लोकवृत्त है।वात्स्यायन ने **न्यायभाष्य** (४।१।६१) में बहुत सटीक ढंग से वाङ्मय के विभिन्न प्रस्थानों के विषय बताते हुए लोकवृत्त को इतिहास का विषय बताया है:

यज्ञो मन्त्रब्राह्मणस्य, लोकवृत्तमितिहासस्य, लोकव्यवहारव्यवस्थापनं धर्मशास्त्रस्य विषयः।

महाभारत काल में समस्त आगमों में इतिहास को इसीलिये बहुत ऊँचा बिठाया गया, क्योंकि इतिहास में मनुष्य की प्रज्ञा मनुष्य के कर्तृत्व का निकष रखती है और प्रत्यक्ष को प्रमाणों में इदम्प्रथम स्थान तो देना ही होगा। इतिहास लोक और वेद में प्रतिफलित वाक् के उत्कृष्ट रूप को वहन करता है।[२] वह वंशक्रम, पुरुषार्थ-निरूपण तथा ज्ञान की संचित विरासत की रक्षा करता है,[३] एक अटूट परम्परा को वह आगे ले जाता

---

१. द्रष्टव्य : रामा. बाल. २ । ४२, ४७; ४ । ७, ९, २९ ।

२. इतिहासः प्रधानार्थः श्रेष्ठः सर्वागमेष्वयम्।
इतिहासोत्तमे ह्यस्मिन्नर्पिता बुद्धिरुत्तमा ॥
स्वरव्यञ्जनयोः कृत्स्ना लोकवेदाश्रयैव वाक्।
अस्य प्रज्ञाभिसम्पन्नस्य विचित्रपदपर्वणः। भारतस्यैतिहासस्य _ ॥—आदि. २ । ३१-३३ ।

३. सम्भूता बहवो वंशा भूतसर्गाः सविस्तराः। भूतस्थानानि सर्वाणि रहस्यं विविधं च यत् ॥ वेदयोगं सविज्ञानं धर्मोऽर्थः काम एव च। धर्मकामार्थशास्त्राणि शास्त्राणि विविधानि च। लोकयात्राविधानं च सम्भूतं दृष्टवानृषिः। इतिहासाः सवैयाख्या विविधाः श्रुतयोऽपि च। इह सर्वमनुक्रान्तमुक्तं ग्रन्थस्य लक्षणम्। विस्तीर्यैतन्महज्ज्ञानमृषिः संक्षेपमब्रवीत्।—आदि. १ । ४५-४८ ।

है, अतः वह उपजीव्य है, उसे पहले के कवि भी कहते आये हैं, और आगे के कवि भी अपने अपने ढंग से कहेंगे।[१]

इतिहास की इतनी व्यापक अवधारणा को देखते हुए यह उचित ही था कि उसका प्रणयन वेदों के विभाजन के अनन्तर तदनुरूप तपस् और ब्रह्मवर्चस् से सम्पन्न व्यास द्वारा किया जाता।[२] इतिहास के इस व्यापक लक्षण सें समन्वित होने पर कोई सदुक्ति, घटना का वर्णन या उत्तम काव्य भी इतिहास कहा गया।[३]

रामायण और **महाभारत**—ये दोनों ग्रन्थ उत्तरवैदिक युग में स्थापित हो रहे इतिहास के निकष की विवृति ही प्रस्तुत नहीं करते, वे उसका समुज्ज्वल निदर्शन भी सामने रखते हैं। दोनों का आरम्भ मनुष्य-उसकी इयत्ता और सम्भावना को ले कर उठाये गये प्रश्नों से होता है। **रामायण** में वाल्मीकि ही पहले पहल लोकवृत्त के दायरे के भीतर से महत्वपूर्ण प्रश्न खड़ा करते हैं—'कोन्वस्मिन् साम्प्रतं लोके गुणवान् कश्च वीर्यवान् ?' **महाभारत** मनुष्य के और निकट आ कर उसके चारों ओर छोटे छोटे प्रश्न बुनते हुए उनके द्वारा अपने भीतर के महत्तर 'इतिहास' को उन्मीलित करता है :

कुत आगम्यते सौम्य क्व चायं विहतस्त्वया ?
कालः कमलपत्राक्ष शंसैतत् पृच्छतो मम॥

—आदि. १ । ७

काव्य-सामान्य को क्रोडीकृत करने वाली इतिहास की ऐसी व्यापक अवधारणा को ले कर चलने वाले इन दोनों उपजीव्य ग्रन्थों में इस प्रश्न का उठाया जाना भी स्वाभाविक था कि काव्य का प्रमाण या निकष क्या है ? **रामायण** में पूछा गया :

---

१. मन्वादिभारतं केचिदास्तीकादि तथापरे। तथोपरिचराद्यन्ये विप्राः सम्यगधीयते। (—आदि. १ । ५०)। इदं सर्वैः कविवरैराख्यानमुपजीव्यते। उदयप्रेप्सुभिर्भृत्यैरभिजात इवेश्वरः॥ (वही, २ ।२४१)
सर्वेषां कविमुख्यानामुपजीव्यो भविष्यति। पर्जन्य इव भूतानामक्षयो भारतद्रुमः॥ आचख्युः कवयः केचित् सम्प्रत्याचक्षते परे। आख्यास्यन्ति तथैवान्ये इतिहासमिमं भुवि॥ (—आदि. १ । ९२, २४)।

२. तपसा ब्रह्मचर्येण व्यस्य वेदं सनातनम्। इतिहासमिमं चक्रे पुण्यं सत्यवतीसुतः॥— आदि १ । ५२.

३. द्रष्टव्यः—
अत्राप्युदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम्। शम्याकेन विमुक्तेन गीतं शान्तिगतेन ह॥ —शान्ति. १७० । २
अत्राप्युदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम्। निर्वेदान्मंकिना गीतं तन्निबोध युधिष्ठिर॥-वही, १ । ४
अत्राप्युदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम्। गीतं विदेहराजेन जनकेन प्रशाम्यता॥—वही, १७१ । ५५
अत्रैवोदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम्। प्रह्लादस्य च संवादं मुनेरांगिरसस्य च॥— सभा, ६१ । ५८
अत्रैवोदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम्। ईश्वरस्य वशे लोकस्तिष्ठते नात्मनो यथा॥—आरण्यक, ३१ ।२०.

किम्प्रमाणमिदं काव्यं

कर्ता काव्यस्य महतः क्व चासौ मुनिपुंगवः ?

(बाल. ९४ । २३)

महाभारत ने भी काव्यत्व का स्वारस्य प्रकट किया :

अलंकृतं शुभैः शब्दैः समयैर्दिव्यमानुषैः ।

छन्दोवृत्तैश्च विविधैरन्वितं विदुषां प्रियम् ।।

(आदि. १ । २६)

'दिव्यमानुष समय' के द्वारा आगे के काव्यशास्त्रियों की 'काव्य' के निर्वचन में लोकोत्तर 'वर्णनानिपुणकविकर्म' की अवधारणा का आधार दिया गया है। दिव्य और मानुष-अलौकिक और लौकिक-दोनों को जोड़ने वाली चीज काव्य है। छन्द, अलंकार, शुभ शब्द और विद्वानों की प्रीति का कथन काव्य की उस सम्पूर्ण अवधारणा को मानक आधार प्रदान करता है जिसे भामह आदि ने व्यक्त करना चाहा था। 'समय' पद से परवर्तीयुग में विकसित कविसमय की धारणा भी समाहित है।

पुरुषार्थ के अवबोध के साथ वैचक्षण्य की भी प्राप्ति इतिहास या काव्य के अनुशीलन से होती है-यह महाभारतकार बताते हैं।[१] बिल्कुल सही बात भामह ने दोहरायी :

धर्मार्थकाममोक्षेषु वैचक्षण्यं कलासु च।

करोति कीर्तिं प्रीतिं च साधु काव्य-निषेवणम्।।

काव्य के विविध प्रयोजनों की परिगणना का उपक्रम भी महा. ने प्रारम्भ कर दिया था। आचार्यों नें यश और अर्थ की सिद्धि, व्यवहारज्ञान, अमंगलनाश, उपदेश-प्रदान आदि जिन अवान्तर काव्य-प्रयोजनों को गिनाया है, उनके सूत्र इतिहास के पाठ और श्रवण का माहात्म्य बताते समय महा. ने उपस्थित कर ही दिये हैं।[२]

---

१. धर्मे चार्थे च कामे च मोक्षे च भरतर्षभ । यदिहास्ति तदन्यत्र, यन्नेहास्ति न तत् क्वचित् ॥- आदि. ५६ । ३३ यो विद्याच्चतुरो वेदान् सांगोपनिषदान् द्विजः । न चाख्यानमिदं विद्यान्नैव स स्याद्विचक्षणः ॥-वही २ । २३४).

२. य इदं शृणुयाद् विद्वान् पर्वसु द्विजसत्तमः । धूतपाप्मा जितस्वर्गो ब्रह्मभूयाय गच्छति ॥ कार्ष्णवेदमिमं कृत्स्नं शृणुयाद् यः समाहितः । ब्रह्महत्याकृतं पापं तत्क्षणादेव नश्यति ॥ इह कीर्तिं महत् प्राप्य भोगवान् सुखमश्नुते । व्यासप्रसादेन पुनः स्वर्गलोकं स गच्छति ॥ - स्वर्गा. ५ । ३९, ४०, ५२.

काव्यप्रयोजन और काव्यस्वरूप के विचार की पीठिका प्रस्तुत करने के साथ महा. विभिन्न काव्यकोटियों या काव्यविधाओं के क्रम विकास की सूचना भी देता है, और उन विधाओं के तारतमिक महत्व का बोध भी अपने काल-विशेष के सन्दर्भ में हमें वह कराता है। वैदिक काल में संहिताओं के प्रणयन के साथ-साथ लोक जीवन से सम्पृक्त दो विशिष्ट काव्यविधाएं पनप रही थीं-आख्यान और गाथा। गाथा का उल्लेख अथर्ववेद करता है, और आख्यान का सन्दर्भ कुछ उपनिषद् देते हैं। पर महा. से लगता है कि इतिहास के प्रणयन काल तक पहुँचते-पहुँचते ये दो विधाएँ प्रकर्ष पर पहुँच गयी थीं। यास्क ने वेद के कुछ सूक्तों को भी इतिहास तथा आख्यान की संज्ञा दी थी (निरुक्त ११ । २५)। ब्राह्मणग्रन्थ वेद के कुछ अंशों को आख्यान बता चुके थे। पर वेद के समानान्तर आख्यान–साहित्य स्वतन्त्र रूप में बढ़ रहा था, और इतना समृद्ध हो चला था कि चारों वेदों के अनन्तर अध्ययन के विषयों में पंचम स्थान उसी को दिया जाने लगा।[१] महा. ही नहीं, रामा. भी आख्यान का समुल्लेख करता है।[२] दोनों ग्रन्थों में आख्यान शब्द का प्रयोग लगभग 'इतिहास' के समानार्थी के रूप में किया गया है, सम्भवतः इसलिये कि इन दोनों इतिहास-ग्रन्थों ने कई आख्यानों की लड़ी अपने में गूंथ ली है। फिर भी हमारी चेतना दोनों में कहीं पर सूक्ष्म अन्तर अवश्य करती रही, जिसका साक्ष्य पाणिनि, कात्यायन और पतंजलि देते हैं। वार्तिककार कात्यायन ने **अष्टाध्यायी** के ४ । २ । ६० पर कहा है : 'आख्यानाख्यायिकेतिहासपुराणेभ्यश्च।' पतंजलि भी आख्यान और आख्यायिका का ससन्दर्भ उल्लेख करते हैं। उक्त सूत्र के ही भाष्य में उन्होंने आख्यान का उदाहरण महा. के ययाति-प्रसंग को माना है। आगे जा कर अलंकारशास्त्रियों ने गद्यकाव्य की कथा और आख्यायिका नाम से जो दो विशिष्ट विधाएं स्वीकार कीं, उनका भी आधार यहीं से निर्मित होता लगता है। आख्यान को ही कथा भी कहा गया है। यद्यपि हमारे इतिहास-ग्रन्थ आख्यान नाम से जिस चीज का निर्वचन करते हैं, वह पद्यबद्ध है, जबकि काव्यशास्त्रियों के द्वारा निरूपित कथा गद्य में होती है। पर कथाएं पद्य में भी लिखी जाती रही थीं। भोज ने जिन दो कथाओं का उल्लेख किया है, उनमें से एक- *लीलावती*- पद्य में लिखी गयी थी, जिसके आधार पर भोज ने अपने कथा के लक्षण में यह संशोधन जोड़ा कि

---

१. द्रष्टव्यः—अधीत्य चतुरो वेदान् सांगानाख्यानपंचमान् ।—छान्दोग्य उप. ७ । ९ । २९ वेदानध्यापयामास सांगानाख्यानपंचमान् ।—वही, १ । ६३ । ८९ सांगोपनिषदान् वेदान् चतुराख्यानपंचमान् । —वही, ३ । ४५ । ८ सांगोपनिषदान् वेदान् चतुराख्यानपंचमान् । —म.भा. वन, ५५ । १ योऽधीते चतुरो वेदान् सर्वानाख्यानपंचमान् ।—द्रोण, १ । ३१ वेदानाख्यानपंचमान् । —कर्ण, १ । ४४.

२. इक्ष्वाकूणामिदं तेषां राज्ञां वंशे महात्मनाम् । महदुत्पन्नमाख्यानं रामायणमिति श्रुतम् ।—रामा. बाल. ५ । ३ सर्वमेततु पुरावृत्तमाख्यानं भद्रमस्तु वः ।—युद्ध. १३१ । ११९, उत्तर. १११ । ४.

कथा पद्य में भी रची जा सकती है। दण्डी तो कथा-साहित्य की सारी विधाओं को आख्यान के अन्तर्गत ही मानने के पक्ष की सुस्पष्ट उद्‌घोषणा करते हैं:

तत्कथाख्यायिकेत्येका जातिः संज्ञाद्वयाङ्किता।
अत्रैवान्तर्भविष्यन्ति शेषाश्चाख्यानजातयः ॥
(काव्यादर्श १ । २८)

अस्तु, दोनों इतिहास-ग्रन्थों, और विशेषतया महा. ने वैदिक युग से चले आ रहे आख्यानों के कुछ बहुत सुन्दर नमूने संजो कर रखे, जो आगे चल कर कथा-साहित्य और गद्यकाव्य की विभिन्न विधाओं की परिकल्पना में आचार्यों के लिये मानक स्रोत बने।

गाथा आख्यान की अपेक्षा आकार में अत्यन्त छोटी विधा थी, पर वह लोकजीवन के रस-रंग में अधिक डूबी हुई थी, और व्याप्ति में आख्यान से घट कर न थी। महा. से लगता है कि उस समय घर-घर में, सभा-समितियों में, शास्त्रचर्चाओं में, राजसभाओं में और उत्सवों में अगणित गाथाएं गुंजित होती रहती थीं। ऐसे अवसरों पर यह अमुक के द्वारा गायी गयी (रची गयी) गाथा है—यह कह कर रचनाकार का नामोल्लेख भी प्रायः किया जाता था। कभी-कभी गाथा के माहात्म्य-वर्धन के लिये, या उपचार से, इसे इतिहास कह कर भी उद्धृत किया जाता था।[1] गाथा अपने में अनुभवों के उस निचोड़ को समाहित किये रहती थी, जो बहुत समय तक व्यक्ति और समाज को गति दे।[2]

महाभारतकाल में आख्यान का ही लघु और अधिक लोकरंजक रूप 'कथा' कहा जाता था। कथा विचित्र घटनाओं से युक्त होती थी।[3] कथा कहने वाले पेशेवर कलाकार

---

१. पृष्ठ-१५० पर पादटिप्पणी-२ द्रष्टव्य।

२. कुछ उदाहरण द्रष्टव्य : स्त्रियो बालाश्च वृद्धाश्च प्रायः क्रीडागता जनाः। या गाथाः सम्प्रगायन्ति कुर्वन्तोऽध्ययनं यथा। ता गाथाः शृणु मे शल्य मद्रकेषु दुरात्मसु ॥-कर्ण. २७ । ७१
अत्र पिंगलया गीता गाथाः श्रूयन्ति पार्थिव। यथा सा कृच्छ्रकालेऽपि लेभे धर्मं सनातनम् ॥-शान्ति. १६८ ।४६
अत्राप्युदाहरन्तीमा गाथाः सत्यवता कृताः। यथा कुमारः सत्यो वै न पुण्यो न च पापकृत्। न ह्यस्ति सर्वभूतेषु दुःखमस्मिन् कुतः सुखम्। एवं प्रकृतिभूतानां सर्वसंसर्गयायिनाम्। त्यजतां जीवितं प्रायो विवृते पुण्यपातके ॥-शान्ति. १४८ । १४, १५
अप्यत्र गाथां गायन्ति ये पुराणविदो जनाः ।—आदि. ११२ । १३
अत्राप्युदाहरन्तीमा गाथा देवैरुदाहृताः ।—आर. १३५ । ३.

३. कथा विचित्राः पृतनाधिकाराः। -आदि. १८४ । ११ ; १८५ । ११.

कथक के नाम से प्रसिद्ध थे।[१] केवल मनोरंजन के लिये, विभिन्न अवसरों-उत्सवों पर, या खाली समय में या निद्रा लाने के लिये कथा कही-सुनी जाती थी।[२]

काव्य की अन्य महत्वपूर्ण विधाओं में महाकाव्य की अवधारणा का पूर्वरूप भी **रामा.** तथा **महा.** सुस्पष्ट रूप से सामने रखते हैं। काव्य-विधाओं में अपनी महत्ता के कारण ही महाकाव्य को महाकाव्य कहा गया है। महाभारत इस संज्ञा में महत्-शब्द का प्रयोग भी इसलिए है :

'महत्त्वाद् भारवत्त्वाच्च महाभारतमुच्यते।'

रामायण में प्रस्तुत काव्य के लिये 'महत् काव्य' विशेषण के प्रयोग के द्वारा स्पष्ट रूप में 'महाकाव्य' की संज्ञा का संकेत दे दिया गया है :

कर्ता काव्यस्य महतः क्व चासौ मुनिपुंगवः।

-बाल., ९४।२३.

गाथा के अलावा **महा.** 'साम' नामक एक अन्य मुक्तक या गेय काव्य की श्रेणी की विधा की सूचना देता है, जो परवर्ती काव्य के विकास-क्रम में कदाचित् 'स्तोत्र' के रूप में चलती रही।[३] पर गाथा, साम-जैसी विधाओं की ओर अलंकारशास्त्र के आचार्यों की दृष्टि कम हो गयी। गाथा का रूप-उसका छन्द, प्राकृत गाथाओं में आया, और उसकी भाव-सम्पदा अंशतः सुभाषितों में आगे चल कर दिखायी दी, पर गाथा का जो जीवन्त रूप **महा.** में उन्मीलित है वह बाद में उतना नहीं दिखा। अलंकारशास्त्र के आचार्यों ने गाथा या साम जैसी आकार-लघु, पर महत्वप्रभविष्णु विधाओं की उपेक्षा ही की।

वेद ने वाक् के वैशिष्ट्य के विशदीकरण का जो उपक्रम किया था, वह **रामायण** और **महा.** में सन्तत हो कर आगे ले जाया गया। वाक् के गुणों का जो परामर्श दोनों इतिहास-काव्यों ने प्रस्तुत किया, वही अलंकारशास्त्र के आचार्यों के लिये गुण-रीति विचार

---

१. सूताः पौराणिकाश्च ये।_कथकाश्चापरे राजन्—वही, २०६।२-३.

२. स कथाः कथयन्नेव निद्रया जनमेजय। कौन्तेयोपहतस्तस्मिन्—वही, २१०।१३
कथयन्तः कथाः बह्वीः पश्यन्तो नटनर्तकान्—सभा. ३१।४८_कथास्तत्र महाव्रताः। रेमिरे कथयन्तश्च —वही, ३३।७.

३. सामानि स्तुतिशस्त्राणि गाथाश्च विविधास्तथा। -महा. सभा. ११।२६.

में उपजीव्य बना। रामा. में माधुर्य गुण और उसकी आह्लादकता, उदारता, समता या समाक्षरत्व, विचित्रपदयुक्तत्व, विचित्रार्थत्व तथा उपनतार्थत्व की सविशेष चर्चा है :

पाठ्ये गेये च मधुरम्।-बाल. २ । ४८

अहो गीतस्य माधुर्यं श्लोकानां च विशेषतः -वही, २ । १८

उदारवृत्तार्थपदैर्मनोरमैस्ततस्स रामस्य चकार कीर्तिमान्।

समाक्षरैः श्लोकशतैर्यशस्विनो यशस्विनं काव्यमुदारधीर्मुनिः॥

–वही, २ । ४२

तदुपगतसानससन्धियोगं समधुरोपनतार्थवाक्यबद्धम्।

रघुवरचरितं मुनिप्रणीतं दशशिरवधं निशामयध्वम्॥

–बाल. २ । ४३

चकार चरितं कृत्स्नं विचित्रपदमात्मवान्।

–वही, ४ । ४३

श्रूयतामिदमाख्यानमनयोर्देववर्चसोः ।

विचित्रार्थपदं सम्यग् गायको समचोदयत्।

–वही, ४ । १

वस्तुतः रामा. और महा. में बताये गये काव्य या वाणी के विशेषणों में भरत से लेकर वामन तक के आचार्यों द्वारा कथित दश-दश शब्द और अर्थ के गुणों का सम्पूर्ण सम्भार पर्यवसित है। महा. भी इन सब गुणों का संकेत देता है :

एतच्छ्रुत्वा वचो राज्ञः सस्मितं मृदु वल्गु च।

वसूनां समयं स्मृत्वाऽभ्यगच्छदनिन्दिता।

उवाच चैव राज्ञः साह्लादयन्ती मनो गिरा -आदि. ९८ । १, २।

तस्याख्यानवरिष्ठस्य विचित्रपदपर्वणः। -वही, १ । २४

विचित्रार्थपदाख्यानम्।–वही, २/ २४५

विचित्रार्थपदाक्षराः शृण्वन्ती विविधा वाचः। -उद्योग., ९४ । २

वाक्यमुच्चैर्जगादेवं श्लक्ष्णमर्थवदुत्तमम्।-आदि. २०० । ५९

व्याजहारोत्तरं तत्र सहदेवार्थवद् वचः। -सभा. ६२। १

....अर्थ्यं तथ्यं हितं युक्तमनुत्तरम्।

उवाच भगवान् वाक्यं सुभद्रां बहुभाषिणीम्। -सभा., २। ५

हेतुमद् वचः।....न्याय्यं युक्तम्॥ -शान्ति. १८। ६, १९। ५

अब्रवीदुपपन्नार्थमिदं वाक्यविशारदः। -वन. ३६। २८

उपपन्नमिदं वाक्यम्।–उद्योग. ५। २

वाक्यं हेतुमदर्थ्यं च।–रामा. युद्ध. १७। ३२

श्लक्ष्णमर्थवन्मधुरम्।–वही, १७। ५०

अविस्तरमसन्दिग्धमविलम्बितमव्ययम्।

उरस्थं कण्ठगं वाक्यं प्रवर्तते मध्यमस्वरम्।

रामा. तथा **महा.** का वाक् के वैशिष्ट्य का यह प्रतिपादन आचार्य भरत द्वारा निरूपित ३६ काव्यलक्षणों के सन्दर्भ में विशेष साभिप्राय प्रतीत होता है। इतिहास-काव्यों के रचनाकाल तक काव्य के गुण, अलंकार तथा लक्षण-इन तीनों का पृथक्-पृथक् लक्षण-निर्धारण या विवेक नहीं किया गया था, पर इनमें बताये गये काव्य या वाक् के उक्त तत्त्वों का सन्निवेश भरत प्रोक्त ३६ लक्षणों तथा विभिन्न गुणों और अलंकारों में देखा जा सकता है। लक्षणों में श्लक्ष्णविचित्रार्था शोभा **रामा.** और **महा.** की श्लक्ष्णता और विचित्रार्थता से साम्य रखती है। हेतु भी लक्षणों के अन्तर्गत पठित है, जिसका उल्लेख दोनों ग्रन्थ काव्य या वाक् के विशेषता-निरूपण में करते हैं। दोनों ग्रन्थ उपपत्ति और युक्ति को वाणी के गुणों में परिगणित करते हैं, भरत ने उपपत्ति तथा युक्ति नाम से दो लक्षण माने हैं। काव्य-गुणों में भरत-निरूपित समता नामक गुण का मूल **रामा.** तथा **महा.** के 'समाक्षरम्' तथा 'समं वाक्यम्' में देखा जा सकता है।

दोनों इतिहास-ग्रन्थ काव्य या वाणी में उक्त विशेषाधान या गुणालंकारसमावेश का अन्तःसम्बन्ध संस्कार से स्थापित करते हैं। संस्कार के द्वारा कवि की अभिव्यक्ति का सातत्य और उसमें परिष्कार की निरन्तरता बनी रहती है, संस्कार से ही प्रतिभा, व्युत्पत्ति और अभ्यास–इन तीनों की रचना-कार्य के प्रति एक-कारणता घटित हो पाती है। **रामा.** (युद्ध. ३। ३१) इसीलिये वाणी को 'संस्कारक्रमसम्पन्ना' कहता है। संस्कार न होने पर अर्थान्तर या अर्थभ्रष्टता हो जाती है–'संस्कारेण यथा हीनां वाचमर्थान्तरं गताम्।' (वही, सुन्दर. १५। ३६)। **महा.** भी स्वयं को 'संस्कारोपगता' बताती है :

संस्कारोपगतां ब्राह्मीं नानाशास्त्रोपबृंहिताम्।

-आदि . १६ । १७

इस संस्कार के विनियोग से काव्य में जो उसका अपना निखार उत्पन्न होता है, उसे हमारे आचार्यों ने 'काव्यपाक' की संज्ञा दी है, इसी को 'प्रौढ़ि' और काव्य की उत्कृष्ट परिणति भी कहा गया है।

काव्य की अवधारणा, काव्यविधाएं, काव्यहेतु, गुण-रीति-अलंकार आदि पर अपने निकष प्रस्तुत करने के साथ महा. अपने काल के उन कालजयी, पर अज्ञात कवियों की रचनाएं नामोल्लेखपूर्वक हमें उपलब्ध कराता है, जिनके विषय में हमारे अलंकारशास्त्र के आचार्य और संस्कृत साहित्य के अब तक रचे गये इतिहास मौन हैं। महा. में उशनस् के नाम से कई श्लोक उद्धृत किये गये हैं।[१] उशनस् इस काल के इतने बड़े कवि थे कि कवि-और 'काव्य-ये दोनों संज्ञाएँ उशनस् का पर्याय ही मान ली गयी थीं। श्रीकृष्ण ने भी विभूतियोग में अपने को कवियों में उशना-कवि बताया था। ऐसे अन्य कवियों में बृहस्पति[२], जनक[३], सेनजित्[४] आदि का उल्लेख तथा उनके बनाये श्लोक महा. में हैं। इनकी रचनाओं को देखते समय महाभारतकालीन कविता का एक चेहरा हमारे सामने उभरता है। कविता को लिपिबद्ध करने की परम्परा विरल ही थी। जिसे मौखिक परम्परा धारण कर सके वही कविता जी पाती थी। अतः किसी व्यक्ति के जीवनानुभव की गहराई से फूटा ऐसा उद्गार जिसे लोग याद रखना चाहें और याद रखे रहें-ऐसी काव्य-परम्परा में शामिल कर लिया जाता था। पिंगला जैसी गणिका ने भी परम दुःख में जो अनुभव किया उसे पिंगला द्वारा रची गाथाओं के रूप में इस परम्परा ने संचित किया।[५] शम्याक,[६]

---

१. अपि चोशनसा गीतः श्रूयतेऽयं पुरातनः। श्लोकस्तत्त्वार्थसहितस्तन्मे निगदतः शृणु ॥ पुनरावर्तमानानां मग्नानां जीवितैषिणाम्। भेतव्यमरिशेषाणामैकायनगता हिते ॥-शल्य. ५७ । १२-१३
न हि वैराणि शाम्यन्ति कुलेष्वादशमायुगात्। आख्यातारश्च विद्यन्ते कुले चेद् विद्यते पुमान् ॥-शान्ति. ३७ । ६७-६८ द्रष्टव्य—राजधर्म. ५७ । २-३; ५८ । ४०; ५९ । ९१).

२. महा. राजधर्म, २४ । १४-१५.

३. वही, १७ । १७ तथा शान्ति. १७१ । ५५-५६.

४. राजधर्म. २६ । १३-१५.

५. शान्ति, १६८ । ४६.

६. वही, १७० । २.

मंकि,[१] ययाति[२], काश्यप आदि के भी ऐसे अनुभवों का निष्यन्द गाथाओं या स्फुट पद्यों में प्रवाहित हुआ जिसे **महाभारत** ने अपने विशाल पात्र में एकत्र कर लिया। कुल मिलाकर महा. उत्तरवैदिक युग के काव्यचिन्तन और काव्यरचना की परम्परा को एक साथ जोड़कर साहित्यविधा के उत्स को प्रकट करता है।

---

१. वही, १७१ । ४.

२. वही, १२ । १४८; आरण्यक ३० ।३५

वैदिक आख्यान और आचार्य यास्क

डा० मानसिंह

कुरुक्षेत्र (हरियाणा)

In the Vedas, the legends, connected with the mantras are the charming styles only for explaining the eternal truths. They are not 'history' in the proper sense. These ākhyānas are used as *arthavādas*, *upamās* or metaphors and rhetorical ornaments. One must therefore be careful in the study and analysis of these legends.

आचार्य यास्क ने आख्यानों का सङ्केत 'इत्यैतिहासिकाः', 'तत्रेतिहासमाचक्षते', 'इत्याख्यानम्' आदि पदों से तथा कहीं-कहीं इनके बिना ही किया है,[१] किन्तु इन इतिहासों अथवा आख्यानों को आधुनिक अर्थ में इतिहास अथवा व्यक्तिविशेषों के विवरण नहीं माना जा सकता। स्वयं यास्क आख्यान के रहस्य का उद्घाटन करते हुए कहते हैं कि अर्थद्रष्टा ऋषि की 'स्वदृष्ट अर्थ को स्पष्ट करने के लिए' उसे आख्यान (कथा) से संयुक्त करने में प्रीति होती है।[२] इससे स्पष्ट है कि दृष्ट अर्थ अन्य होता है और मनोरम सम्प्रेषणार्थ कल्पित इतिहास, आख्यायिका आदि मुख्यार्थ के रूप में उससे भिन्न; उसे आधुनिक अर्थ में वास्तविक इतिहास नहीं कहा जा सकता। स्वयं 'निरुक्त' के निम्न प्रसङ्गों से यह बात सर्वथा स्पष्ट हो जाती है–

(१) वृक तथा वर्तिका के आख्यान के प्रसङ्ग में ऋ. १.११७.१६ की व्याख्या के अन्तर्गत इसे आख्यान स्वीकार करते हुए भी आचार्य यास्क आदित्य को वृक और उषा को वर्तिका मानते हैं।[३]

---

१. निरुक्त २.१०-१२, १६, २४-२७; ३.१७; ४.६; ५.२; ७.७; ११.१९; २५; ३४; १२.१; १०, ४१।

२. तदेव १०.१०, ४६: ऋषेर्दृष्टार्थस्य प्रीतिर्भवत्याख्यानसंयुक्ता।

३. तदेव ५.२१; आह्वयदुषा अश्विनावादित्येनाभिग्रस्ता। तामश्विनौ प्रमुमुचतुरित्याख्यानम्।

(२) सरण्यूविषयक मन्त्र (ऋ. १०.१७.२) की व्याख्या करते हुए वे सरण्यूविषयक इतिहास प्रस्तुत करते हैं।[१] इसे इतिहास मानते हुए भी वे सरण्यू को रात्रि तथा विवस्वान् को आदित्य मानते हैं।[२]

इससे सुस्पष्ट है कि आचार्य यास्क इन इतिहासों अथवा आख्यानों में निर्दिष्ट पात्रों को ऐतिहासिक व्यक्तिविशेष नहीं मानते प्रत्युत उनके माध्यम से रात्रि तथा सूर्यादिक पदार्थों, जगत् के कारण तथा कर्म आदि रूप तत्त्वों तथा अन्य तत्त्वों का अर्थवादात्मक, औपचारिक एवम् आलंकारिक प्रतिपादन स्वीकार करते हैं। आचार्य वररुचि भी मन्त्रगत आख्यानों को औपचारिक ही मानते हैं, क्योंकि वैसा न मानने से वेद के नित्यत्व का विरोध होगा :[३] नित्य वेद में अनित्य पदार्थ विशेषों अथवा व्यक्तिविशेषों का वर्णन कैसा? स्कन्द-महेश्वर के मत में भी आख्यानस्वरूप मन्त्रों में यही सिद्धान्त है; मन्त्रों में आख्यानसमय औपचारिक है; परमार्थतः नित्य पक्ष ही है–यह सिद्ध है।[४] अतः इतिहास अथवा आख्यान ऋषियों द्वारा दृष्ट अर्थों अर्थात् नित्य तत्त्वों के सम्प्रेषण हेतु अथवा प्रतिपादनार्थ आश्रित मनोहर शैलीमात्र हैं। आचार्य दुर्ग वेद के प्रसङ्ग में 'इतिहास' का लक्षण करते हुए कहते हैं कि जब भाग्यवश उदित किसी आध्यात्मिक, आधिदैविक अथवा आधिभौतिक अर्थ के अवभासनार्थ उसका आख्यान किया जाता है तो उसे 'इतिहास' कहते हैं; वह सब प्रकार का इतिहास नित्य होता है, उसका स्वार्थ (मुख्यार्थ, अभिधेयार्थ, संकेतितार्थ) विवक्षित नहीं होता, उसका तात्पर्य तो उस अर्थ के प्रतिपत्ताओं (बोद्धाओं) के प्रति उपदेश होता है।[५] शबरस्वामी इस इतिहासपरक अथवा आख्यानपरक शैली का विश्लेषण करते हुए कहते हैं कि असत् (अघटित, कल्पित) वृत्तान्त का अन्वाख्यान स्तुति

---

१. तदेव १२.१०; तत्रेतिहासमाचक्षते-त्वाष्ट्री सरण्यूः-मनुः (समग्र पाठ आगे सरण्यू के प्रसंग में उद्धृत है)।

२. तदेव १२.११: यमस्य माता पर्युह्यमाना महतो जाया विवस्वतो ननाश। रात्रिरादित्यस्य। आदित्योदयेऽन्तर्धीयते।

३. **निरुक्तसमुच्चय** (सं. पं. युधिष्ठिर मीमांसक, अजमेर : प्राच्यविद्या-प्रतिष्ठान, द्वितीय संस्करण, संवत् २०२२), पृ. १४२; औपचारिकोऽयं मन्त्रेष्वाख्यानसमयः। नित्यत्वविरोधात् परमार्थेन तु नित्यपक्ष एवेति नैरुक्तानां सिद्धान्तः।

४. **निरुक्तटीका,** २.१२ : एवमाख्यानस्वरूपाणां मन्त्राणां यजमाने नित्येषु च पदार्थेषु योजना कर्तव्या। एष शास्त्रे सिद्धान्तः। औपचारिको मन्त्रेष्वाख्यानसमयः। परमार्थे नित्यपक्ष इति सिद्धम्।

५. नि. १०.२६ पर वृत्तिः याः कश्चिदाध्यात्मिकाधिदैविकाधिभौतिको वार्थ आख्यायते दिष्ट्युदितार्थावभासनार्थं स इतिहास इत्युच्यते। स पुनरितिहासः सर्वप्रकारो नित्यमविवक्षितस्वार्थस्तदर्थप्रतिपतॄणामुपदेशपरत्वात्।

द्वारा उसकी प्रशंसा को व्यक्त करने के लिए किया जाता है; वृत्तान्त का अन्वाख्यान वृत्तान्तज्ञापन के निमित्त न होकर प्ररोचनामात्र अर्थात् केवल उसे रोचक बनाने के लिए किया जाता है।[1]

'निरुक्त' के निम्न प्रसंगों से यह सर्वथा स्पष्ट हो जाता है कि इतिहास अथवा आख्यान औपचारिक, अर्थवादरूप, औपमिक अथवा आलंकारिक हैं, तत्त्वतः सत्य नहीं; वे तत्त्वतः प्ररोचनामात्र के लिए हैं; मुख्या वृत्ति की दृष्टि से ऋषियों द्वारा दृष्ट अर्थ तथा उसके सम्प्रेषणार्थ अवलम्बित इतिहास अथवा आख्यान परमार्थतः भिन्न-भिन्न हैं, एक नहीं—

(१) इन्द्र—वृत्र-विषयक इतिहास के प्रसंग में आचार्य यास्क वृत्त को नैरुक्तदृष्टि से मेघ और ऐतिहासिक दृष्टि से त्वाष्ट्र असुर बतलाकर उसकी व्याख्या करते हुए स्वदृष्ट्या वृत्त को जल तथा इन्द्र को वैद्युत ज्योतियाँ मानकर कहते हैं कि जलों तथा ज्योतियों के मिश्रीभाव रूप संघर्ष से वृष्टिरूप कर्म की उत्पत्ति होती है। इसी का उपमार्थ द्वारा युद्ध के रूप में वर्णन किया जाता है।[2]

(२) देवों के आकारचिन्तन के प्रसंग में आचार्य यास्क का कथन है कि देवता वस्तुतः अपुरुषविध होते हैं; किन्तु ऋषियों द्वारा अभीप्सित तत्तत्कर्मों के सम्पादनार्थ उन पर तद्योग्य अंगों तथा द्रव्यों का आरोपण कर लिया जाता है। यथा यजमान यज्ञकर्म का स्वयम् अनुष्ठान न करके उसकी प्रत्येक क्रिया को दक्षिणा आदि से परिक्रीत ऋत्विजों द्वारा कराकर उसका कर्त्ता बन जाता है और वह यज्ञ उसी यजमान का हो जाता है तथैव अपुरुषविध देवता भी ऋषिसंकल्पानुसार विविध अंगों एवं द्रव्यों से संयुक्त हो जाते हैं। आख्यानसमय भी यही है;[3] अर्थात् पुराणेतिहासादि में पृथिव्यादि देवताओं को

---

१. **जै. सू. १.२.१० पर भाष्य : असद् वृत्तान्तान्वाख्यानं स्तुत्यर्थेन प्रशंसाया गम्यमानत्वात्; १.२.३० पर भाष्य : वृत्तान्तान्वाख्यानं न वृत्तान्तज्ञापनाय। किं तर्हि ? प्ररोचनायैव।**

२. **नि. २. १६ ; तत्को वृत्रः? मेघ इति नैरुक्ताः। त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः। अपां च ज्योतिषश्च मिश्रीभावकर्मणो वर्षकर्म जायते। तत्रोपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्ति।**

३. **तदेव ७.७ : अपि वाऽपुरुषविधानामेव सतां कर्मात्मान एते स्युः। यथा यज्ञो यजमानस्य। एष चाख्यान-समयः (पं. शिवनारायण शास्त्री निरुक्त, अध्याय १-४ तथा ७, दिल्ली, १९७२)। यहाँ दृष्टान्त में यज्ञ अपुरुषविध है; अतः दार्ष्टान्तिक देवता भी अपुरुषविध ही होने चाहिए। आचार्य दुर्ग वाक्य को अवग्रहरहित मानते हुए कहते हैं कि क्षितिजलादि पदार्थ प्रत्यक्षतः यद्यपि अपुरुषविध हैं तथापि उनके अधिष्ठातृदेवता पृथिव्यादि आगमप्रमाण से पुरुषविग्रहधारी हैं : अपि वा पुरुषविधानामेव सताम्पृथिव्यादीनां कर्मात्मान एते स्युरपुरुषविधाः क्षितिजलादयः। परे त्वधिष्ठातारः पुरुषविग्रहाः। एवमुभयोः प्रत्यक्षागमयोरप्यनुग्रहः कृतो भविष्यति।**

वस्तुतः अपुरुषविध होने पर भी पापियों के भार से मुक्ति आदि की याचना के निमित्त स्त्री, पशु आदि का रूप धारण करते हुए वर्णित किया गया है।[१]

यहाँ ऋत्विक् यजमान से और देवताओं का तत्त्वतः अपुरुषविध स्वरूप आरोपित पुरुषविध स्वरूप से भिन्न है। उसी प्रकार ऋषियों द्वारा दृष्ट अर्थ तथा उसके सम्प्रेषणार्थ अवलम्बित इतिहास अथवा आख्यान मुख्या वृत्ति की दृष्टि से भिन्न हुए।

अतः इन इतिहासों अथवा आख्यानों को आधुनिक अर्थ में इतिहास नहीं माना जा सकता।

हमारी दृष्टि में इतिहासों अथवा आख्यानों के नैरुक्त-समय-सम्मत व्याख्यान के अतिरिक्त आध्यात्मिक व्याख्यान का अनुसन्धान भी अनिवार्य है। स्वयं यास्क मन्त्ररूपिणी वाणी के पुष्प तथा फल अर्थ को, याज्ञदैवत को अथवा देवताध्यात्म को मानते हैं, और इस प्रकार अध्यात्म को सर्वोपरि तात्पर्य के रूप में प्रतिष्ठित करते हैं।[२] **'निरुक्त'** में उन्होंने अनेकत्र अध्यात्मपरक व्याख्याएँ प्रस्तुत की भी हैं।[३] अग्रिम पंक्तियों में हमने भी इस प्रकार के व्याख्यान का प्रयास किया है।

हम यहाँ आचार्य यास्क द्वारा **'निरुक्त'** में उल्लिखित कतिपय प्रमुख आख्यानों को ही अपने विवेचन का विषय बना रहे हैं।

(१) अगस्त्य तथा इन्द्र

आचार्य यास्क ने संकेत किया है कि अगस्त्य ने इन्द्र के लिए हवि का निरूपण कर उसे मरुतों को दे डाला; इन्द्र ने आकर "न नूनमस्ति नो श्वः...विनश्यति" (ऋ. १. १७०. १) मन्त्र से परिदेवना की।[४] वस्तुतः इन्द्र ब्रह्म अथवा आत्मा है,[५] वह एक अभिन्न होते हुए भी भिन्न-भिन्न जागतिक रूपों को धारण करता है,[६] समस्त भुवन उसी में

---

१. आचार्य दुर्ग के उल्लेखानुसार अपुरुषविध अग्नि ने खाण्डववन के दाहार्थ पुरुषविध रूप धारणकर श्रीकृष्ण तथा अर्जुन से अनुमति ली थी।

२. नि. १.२०: अर्थं वाचः पुष्पफलमाह। याज्ञदैवते पुष्पफले। देवताध्यात्मे वा।

३. तदेव ३.१२; १०.२६; १२.३७, ३८। द्रष्टव्य १३.११; १४.१२-१६, १८, १९, २१, २३, - २५, २७ भी।

४. तदेव १.५ : अगस्त्य इन्द्राय हविर्निरूप्य मरुद्भ्यः सम्प्रदिसाञ्चकार। स इन्द्र एत्य परिदेवयाञ्चक्रे।

५. तुलनीय ऋ. १.१६४.४६; इन्द्रं मित्रं...एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः; कौ. ब्रा. ६.१४ : तस्मादाहेन्द्रो ब्रह्मेति; हेमचन्द्र : **शब्दानुशासन**, ७.१.१७४।

६. ऋ. ३, ५३.८: रूपं रूपं मघवा बोभवीति मायाः कृण्वानस्तन्व१ परि स्वाम्।

आश्रित हैं,[१] वही यज्ञ का आत्मा है, देवता है।[२] मरुत् प्राण हैं।[३] अगस्त्य जीव है–" अगं वृक्षं संसारवृक्षं स्त्यायति संगृह्णातीति अगस्त्यः" अर्थात् जीवरूप अगस्त्य ने गर्भवास की अवधि में जीवनरूप् हवि का निरूपण ब्रह्म किं वा आत्मरूप इन्द्र के लिए किया; किन्तु जगत् में अवतरित होकर वह अपना संकल्प भूल गया और मरुतों अर्थात् प्राणों के लिए हवि देने लगा- वह प्राणमात्र के पोषण में प्रवृत्त हो गया।[४] वस्तुतः मरुत् अर्थात् प्राण तो स्वयं ब्रह्म अथवा आत्मरूप देवता के प्रति ऋत्विक् हैं,[५] उन्हें स्वयं देवतारूप समझ बैठना अविद्याजन्य भ्रान्ति है। श्री अरविन्द[६] ने भी इन्द्र को भागवत मन के रूप में स्वतः अभिव्यक्त, शुद्धसत्ता की शक्ति माना है।

(२) देवापि तथा शन्तनु

आचार्य यास्क ने 'समुद्र' शब्द के निर्वचन-प्रसंग में एक इतिहास उद्धृत किया है। तदनुसार आर्ष्टिषेण देवापि तथा शन्तनु दो कौरव्य भ्राता थे। छोटे भ्राता शान्तनु ने देवापि को छोड़कर अपना अभिषेक कर लिया। देवापि तपश्चरण करने लगे। शन्तनु के राज्य में १२ वर्षों तक देव नहीं बरसा। ब्राह्मणों ने कहा–"ज्येष्ठ भ्राता को छोड़कर अभिषेक करके तुमने अधर्म किया है; अतः तुम्हारे लिए देव नहीं बरसता।" उस शन्तनु ने देवापि को राज्य सौंपना चाहा; किन्तु देवापि ने उससे कहा–"मैं तुम्हारा पुरोहित हो जाऊंगा और तुम्हें यज्ञ करा दूँगा।" उस वर्षा की कामना वाले देवापि का यह (ऋ. १०.९८) सूक्त है।[७]

शौनकीय **'बृहद्देवता'** में भी ये ही विवरण मिलते हैं, अतिरिक्त सूचना यह है कि ऋषिषेणसुत देवापि त्वग्दोषी थे।[८] **'महाभारत'** के अनुसार देवापि तथा शान्तनु (शन्तनु के स्थान पर) कुरुवंश के प्रसिद्ध पुरुष थे, जो पाण्डु तथा धृतराष्ट्र के पितामह थे। महाभारत-युद्ध के समय देवापि जीवित था, जबकि शान्तनु की मृत्यु पहले ही हो चुकी थी। भीष्म

---

१. **मै. सं. १४.७:** इन्द्रे ह विश्वा भुवाश्रितानीन्द्रं मन्ये पितरं मातरञ्च।

२. **श. ब्रा. ९.५.१. ३३:** इन्द्रो यज्ञस्यात्मेन्द्रो देवता; २.१.२ ११, ४.१.२.१५; **ऐ. ब्रा.** ५.३४; ६.९; इन्द्रो यज्ञस्य देवता।

३. **ऐ. ब्रा. ३.१६:** प्राणा वै मरुतः स्वापयः; **जै.उ.** १.९.२.१: स यः स प्राणो वायुः स।

४. तुलनीय ब्रह्ममुनि : निरुक्तसम्मर्शः (अजमेर : आर्ष साहित्य मण्डल लि, १९६६), पृ. २५-२६।

५. **निघण्टु ३.१८ :** मरुत ऋत्विङ्नाम।

६. **वेदरहस्य,** उत्तरार्द्ध, पृ. २०।

७. **नि० २.११।**

८. **बृहद्देवता ७. १५५-१५६।**

शन्तनु के पुत्र थे। शान्तनु द्वारा राज्य पर अधिकार करने के वर्णन '**महाभारत**' में मिलते हैं।[१] एक वर्णन के अनुसार देवापि के चर्मरोगग्रस्त होने से ब्राह्मणों द्वारा राज्याभिषेक के अयोग्य घोषित करने पर शान्तनु सिंहासन पर बैठे,[२] जबकि एक वर्णनानुसार देवापि बाल्यावस्था में ही अरण्यवासी हो गए थे।[३] एक अन्य वर्णन के अनुसार शान्तनु प्रतीप की वृद्धावस्था में उत्पन्न इकलौती सन्तान थे।[४] सम्भवतः उन्होंने ऋष्टिदेव के पुत्र देवापि को गोद ले लिया होगा; कुरूवंश में आ जाने से उन्हें भी कौरव्य कहना ठीक ही है।

यह कथा **ब्रह्म** (९.३५), **मार्कण्डेय** (१३४.७), **मत्स्य** (५०.३७-४६), **वायु** (९९.२३४-२३९) तथा **भागवत** (९.२२.१०-१५) पुराणों में भी प्राप्य है। इनमें '**ब्रह्मपुराण**' के अनुसार आर्ष्टिषेण शल के पुत्र थे, न कि ऋष्टिषेण के। '**भागवतपुराण**' के अनुसार शल शन्तनु के पुत्र थे। इस पुराण में देवापि के पुरोहितत्व का उल्लेख नहीं है। '**वायुपुराण**' के अनुसार वे धर्मकामना से परिव्राजक बन गए थे। इस प्रकार पुराणों के विवरण भिन्न-भिन्न हैं।

स्कन्द-महेश्वर ने दोनों, भाइयों को भीमसेन (**महाभारत** के अनुसार प्रतीप के पितामह) के पुत्र तथा देवापि को च्यवनापरनामा ऋष्टिषेण का शिष्य माना है। देवापि ने ब्राह्मणत्व प्राप्त किया।[५]

इस प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि से इस आख्यान के भिन्न-भिन्न एवं विरोधी-से विवरण प्राप्त होते हैं। इससे भिन्न, नित्यपक्ष में स्कन्द-महेश्वर ने देवापि को विद्युत् तथा शन्तनु को वृष्टिरूप जल और बृहस्पति को मध्यम स्थानी स्तनयित्नु (विद्युत्) रूप वाणी माना है। वैद्युत देवापि ने वृष्टिरूप जल के लिए शन्तनु के निमित्त पौरोहित्य किया; पूर्व विद्युत् चमकती है, बाद में उदक-वर्षा होती है।[६] दुर्ग ने नित्यपक्ष में मध्यम ऋष्टषेण के अपत्यरूप

---

१. महाभारत आदि० ९४.६२, ९५.४५, ९७.१८, १००.७; उद्योग. १४९.१५-१८।

२. तदेव उद्योग० १४९.१५-१८।

३. तदेव आदि० ९५.४५।

४. तदेव आदि० ९७.१८-१९, २४।

५. निरुक्तटीका सं. डॉ. लक्ष्मणस्वरूप, प्रतिसंस्कृत आचार्य वी.पी. लिमये, पाणिनि वैदिक ग्रन्थमाला ११, दिल्ली, १९८२), २.१०।

६. तदेव २.१२ बृहस्पतिर्मध्यमस्थाने स्तनयित्नुलक्षणां वाचम् ।_मध्यमप्रभवत्वाद् देवापिर्विद्युत्, शन्तनुरुदकं वृष्टिलक्षणम्, यत् यदा देवापिवैद्युतः शन्तनवे वृष्टिलक्षणस्योदकस्यार्थाय, पुरोहितः - पूर्वं हि विद्योतते पश्चादुदकम् ।_मध्यमो बृहस्पतिः, ददद् वाचं गर्जितलक्षणाम् ।

पार्थिव अग्नि को आर्ष्टिषेण देवापि और बृहस्पति को वाचस्पति अर्थात् स्तनयित्नुरूप वाणी माना है।[१]

हमारी दृष्टि में ऋष्टिषेण का तात्पर्य है ऋष्टि अर्थात् कामादि चित्तमलों के तथा विषयों के रेषण (हिंसा) से युक्त इन्द्रियग्रामलक्षण सेना वाला व्यक्ति;[२] इन गुणों के उत्तरोत्तर विकास से युक्त तदपत्यरूप आर्ष्टिषेण देवापि आत्मलक्षण ब्रह्मरूप देव को प्राप्त करने वाला साधक जीव है, जो ब्रह्मभावरूप साधनारूपी यज्ञ में पुरोहित है जिसे पीछे रखने अथवा जिसकी उपेक्षा करने से ब्रह्मस्थिति की प्राप्ति शक्य नहीं होगी; बृहस्पति परा वाक् है; और वृष्टि तदुपरान्त जायमान रस अर्थात् अनिर्वचनीय ब्रह्मानन्द जो ब्रह्मरूप है।[३] शन्तनु आपाततः शारीरिक कल्याण अर्थात् विषयैश्वर्योपभोगमात्रपरायण सामान्य जीव है,[४] उसके राज्य में अनावृष्टि अर्थात् ब्रह्मलक्षण रसाभाव स्वाभाविक है। उसके लिए तो उसे यज्ञोन्मुख होना ही पड़ेगा। यही इस आख्यान का आध्यात्मिक रहस्य है।

(३) वृत्र तथा इन्द्र

आचार्य यास्क ने वृत्र के स्वरूप के विवेचन के प्रसंग में उसे नैरुक्तदृष्टि से मेघ और ऐतिहासिक दृष्टि से त्वाष्ट्र असुर माना है। मन्त्रों तथा ब्राह्मणों में उसका वर्णन 'अहि' रूप में भी हुआ है। उसने अपने शरीर की वृद्धि से जल के स्रोतों का निवारण कर लिया था। इन्द्र द्वारा उसके मारे जाने पर जल प्रवाहित हो उठे।[५]

---

१. दुर्गवृत्ति (सं. वैजनाथ काशीनाथ राजवाड़े, आनन्दाश्रमग्रन्थावलि, ग्रन्थांक ८८, १९२१), २. १२ : नैरुक्तपक्षे ऋष्टिषेणो मध्यमस्तदपत्यमयमग्निः पार्थिव आर्ष्टिषेणो देवापिः ...बृहस्पतिर्वाचस्पतिरिति मध्यमः। स्तनयित्नुलक्षणां वाचमित्यर्थः। इस आख्यान की वृष्टिपरक अर्थयोजना से पं. भगवद्दत्त (**निरुक्तशास्त्रम्**, श्रीरामलाल कपूर ट्रस्ट, अमृतसर, संवत् २०२१ पृ. १००) तथा पं. ब्रह्मदत्त जिज्ञासु (**देवापि और शन्तनु के वैदिक आख्यान का वास्तविक स्वरूप**, रामलाल कपूर ट्रस्ट, अमृतसर, संवत् २०२६, पृ. ३९-४०) भी सहमत हैं।

२. तुलनीय स्कन्द-महेश्वरकृत **निरुक्तटीका०** २.११: विषयाभिलाषकामादिचित्तमलरेषणप्रधाना सेना इन्द्रियग्रामो यस्य, दूषिता व प्रेषिता वा गता पराङ्मुखीभूता प्रत्याहारेण विषयेभ्य इन्द्रियसेना यस्य।

३. तुलनीय **तै. उ.** २.७.१ : रसो वै सः। रस ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दीभवति; **अथर्व०** १०.८.४४: रसेन तृप्तो न कुतश्चनो नः। यही मधु भी है; तुलनीय **बृ० उ०** २.५. १४: अयमात्मा सर्वेषां भूतानां मधु।

४. तुलनीय 'शन्तनु' शब्द का निर्वचन, **नि०** २.१२ : शन्तनुः शन्तनोऽस्त्विति वा, शमस्मै तन्वा अस्त्विति वा।

५. **नि.** २.१६ : तत्को वृत्रः ? मेघ इति नैरुक्ताः। त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः ...अहिवत्तु खलु मन्त्रवर्णा ब्राह्मणवादाश्च। विवृद्ध्या शरीरस्य स्रोतांसि निवारयाञ्चकार। तस्मिन् हते प्रसस्यन्दिरे आपः।

आचार्य यास्क ने नैरुक्तदृष्टि से इस आख्यान का रहस्योद्घाटन करते हुए कहा है कि जलों तथा ज्योति (विद्युत) के मिश्रीभावकर्म से वृष्टि होती है। औपम्य की दृष्टि से इसी के वर्णन इन्द्र-वृत्र-युद्ध के रूप में किए गए हैं।[१] इससे सुस्पष्ट है कि इन्द्र-वृत्र-युद्ध कोई ऐतिहासिक घटना न होकर [२] जलों तथ ज्योति के संघर्ष से उत्पन्न वृष्टिकर्म का युद्धरूप में औपचारिक वर्णन है। इनकी दृष्टि से इन्द्र मध्यमस्थानी वैद्युत ज्योति हुआ और वृत्र वर्षणकर्म का अवरोधक मेघ; विद्युत् ही वज्र है। उन्होंने इन्द्र का कर्म रसानुप्रदान माना है।[३] स्कन्द-महेश्वर तथा दुर्ग इस विषय में यास्क के अनुगामी हैं।

हमारी दृष्टि में इन्द्र ब्रह्म अथवा आत्मा है; वृत्र अतत्त्व में तत्त्वभाव का प्रक्षेप करने वाली, अतात्त्विक नामरूपात्मक जागतिक प्रपञ्च के रूप में विवर्धमान, तत्त्व से पार्थक्यभावना उत्पन्न कर ब्रह्म अथवा आत्मभाव का आवरण एवं अवरोध करने वाली शक्ति माया अथवा अविद्या,[४] जो ब्रह्मानन्द अथवा आत्मानन्द रूप रस के सभी स्रोतों का निवारण कर लेती है।[५] यही हृदयाकाशरूप अन्तरिक्ष में संक्रान्त कर जाने अथवा आत्मभाव का आहनन करने के कारण 'अहि'[६] है और आत्मभाव रूप कर्म का उपदास करने के कारण 'दास'।[७] ब्रह्मभाव अथवा आत्मभाव की प्राप्ति के लिए, रस की वृष्टि के लिए इससे संघर्ष कर इसका अपाकरण अनिवार्य है। यही इन्द्र-वृत्र का औपचारिक युद्ध है।

(४) विश्वामित्र तथा नदियाँ

आचार्य यास्क ने एक इतिहास का उल्लेख करते हुए कहा है कि ऋषि विश्वामित्र सुदास् पैजवन के पुरोहित थे। वे धन लेकर विपाट् (व्यास) तथा शुतुद्री (सतलुज) के

---

१. तदेव २.१६ : अपां च ज्योतिषश्च मिश्रीभावकर्मणो वर्षकर्म जायते। तत्रोपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्ति।

२. तुलनीय ऋ. १०.५४.२ : यदचरस्तन्वा वावृधानो बलानीन्द्र प्रब्रुवाणो जनेषु।
मायेत्सा ते यानि युद्धान्याहुर्नाद्य शत्रुं न नु पुरा विवित्से।

३. नि. ७.१० : अथास्य कर्म रसानुप्रदानम्।

४. तुलनीय 'वृत्र' शब्द के निर्वचन, नि. २.१७ : वृत्रो वृणोतेर्वा वर्ततेर्वा वर्धतेर्वा। यदवृणोत्तद् वृत्रस्य वृत्रत्वमिति विज्ञायते। यदवर्तत तद् वृत्रस्य वृत्रत्वमिति विज्ञायते। यदवर्द्धत तद् वृत्रस्य वृत्रत्वमिति विज्ञायते।

५. तुलनीय तदेव २. १६ : विवृद्ध्या शरीरस्य स्रोतांसि निवारयाञ्चकार।

६. तदेव २.१७ : अहिरयनादेत्यन्तरिक्षे। अयमपीतरोऽहिरेतस्मादेव निर्ह्रसितोपसर्ग आहन्तीति। 'अन्तरिक्ष' का निर्वचन भी द्रष्टव्य, तदेव २.१० : शरीरेष्वन्तरक्षयमिति।

७. तदेव २.१७ : दासो दस्यतेरुपदासयति कर्माणि।

सङ्गम पर आए। अन्य व्यक्तियों ने उनका अनुसरण किया। उन्होंने नदियों से गाहनयोग्य (उथली) हो जाने की प्रार्थना की। नदियों ने पहले तो मना किया; किन्तु अन्ततः वे मान गईं।[१]

आचार्य यास्क ने 'विश्वामित्रः' शब्द का निर्वचन 'सर्वमित्रः' किया है।[२] स्कन्द-महेश्वर के अनुसार सर्वमित्र आदित्य है।[३] अतः इस आख्यान में द्युलोक में उदित आदित्य का नदियों से आलङ्कारिक संवाद कल्पित किया गया है। पिजवन वस्तुतः वेगमान् वायु अथवा विद्युत् है, जिसके प्रति आदित्य का पुरोहितत्व कल्पित किया गया है।[४]

हमारी दृष्टि में यहाँ विश्वामित्र एक प्राण है।[५] नदियाँ भी प्राण ही हैं।[६] अतः यहाँ एक प्राण की अन्य प्राणों के साथ सामञ्जस्यपूर्ण स्थिति एवम् आनुकूल्य की सम्भावना की गई है।

(५) अश्विनौ द्वारा वृक से वर्तिका का मोचन

आचार्य यास्क ने 'वृक' शब्द के निर्वचन-प्रसङ्ग[७] में ऋग्वेद (१.११७.१६)[८] का उद्धरण दिया है, जिसके अनुसार अश्विदेवों ने वृक से वर्तिका का मोचन किया। श्रीद्याद्विवेद के अनुसार अश्विनौ ने वन में रहने वाले वृक (भेड़िए) तथा वर्तिका के संघर्ष में वर्तिका को वृक के मुख से मुक्त किया।[९]

---

१. तदेव २.२४-२६; शौनक : बृहद्देवता ४.१०५-१०६।

२. नि० २.२४ : विश्वामित्रः सर्वमित्रः।

३. निरुक्तटीका, २.२.७ : सर्वमित्रो भगवानादित्यः ∟कुशिकस्य प्रकाशस्य सूनुरहमादित्यः, तस्य पुत्रस्थानीय इत्यर्थः।

४. ब्रह्ममुनि : निरुक्तसम्मर्शः, पृ० १२०।

५. ऐ० आ० २.२.१: तस्येदं विश्वं मित्रामासीद्यदिदं किञ्च तस्माद्विश्वामित्रस्तस्माद्विश्वामित्र इत्याचक्षत एतम् (प्राणम्)। एव सन्तम्; जै०उ० ३.१.३.६ : तदन्नं वै विश्वं प्राणो मित्रम्। श्रोत्र को भी विश्वामित्र माना गया है; तुलनीय श० ब्रा० ८.१.२.६ : श्रोत्रं वै विश्वामित्र ऋषिर्यदनेन सर्वतः शृणोत्यथो यदस्मै सर्वतो मित्रं भवति तस्माच्छ्रोत्रं विश्वामित्र ऋषिः।

६. ऐ० आ० १.३.८ : प्राणो वै नदस्तस्मात्प्राणो नदन्सर्वः संनदतीव।

७. नि० ५.२१।

८. अहोजवीदश्विना वर्तिका वामास्नो यत्सीममुञ्चतं वृकस्य॥ इस आख्यान हेतु द्रष्टव्य ऋ० १.११२.८; १.११६.१४; १.११८.८; १०.३९.१३।

९. नीतिमञ्जरी (सं० सीताराम जयराम जोशी, वाराणसी: कालभैरव, हरिहर मण्डल, १९३३), कारिका ४३: अश्विभ्यां मोचिता ग्रस्ता पक्षिणी वर्तिका शुभा; तथा पृ० ९१-९२।

आचार्य यास्क ने इस प्रसंग में आदित्य को वृक तथा उषा को वर्तिका मानकर इसकी व्याख्या की है।[१] अश्विनौ द्यावापृथिवी, अहोरात्र, सूर्य तथा चन्द्रमा, अथवा पुण्यकृत् राजा (ऐतिहासिकदृष्ट्या) है।[२] यास्क का अपना मत स्पष्ट नहीं है, सम्भवतः अश्विनौ से उनका अभिप्राय अन्धकार तथा प्रकाश के बीच की अवस्था से है। वस्तुतः अश्विनौ उषा के साथ चलते हैं[३] तथा उसके मित्र हैं।[४] उन्हें उद्‌बुद्ध करने के लिए उषा का आह्वान किया जाता है[५] और उषा के स्तवन-सूक्तों से उनके उद्‌बुद्ध होने की चर्चा है।[६] अश्विनौ के रथ के जुड़ने पर 'दिवो दुहिता' उषा उत्पन्न होती है।[७] सूर्योदय से पूर्व उषा का आगमन होता है। वह आदित्य से अभिग्रस्त होती है। अश्विनौ अपने रथ में अश्व जोतकर आते हैं। उनके अश्व व्यापनशील किरणों के, विशेषतः आदित्य की किरणों के, प्रतीक प्रतीत होते हैं। मित्र होने से वे उसे मुक्त करते हैं।

आध्यात्मिक दृष्टि से वृक आत्मज्ञान अथवा आत्मभाव का विकर्तन करने वाले जागतिक विषयों का व्यामोह अथवा अविद्या है;[८] उषा अविद्या के अन्धकार के विवासन के पश्चात् आत्मा के दिव्यज्ञान का उद्‌भेदन तथा प्रकाशन;[९] और अश्विनौ दो पुरुष[१०] एक तो जीव में विद्यमान आत्मा तथा दूसरा सर्वत्र अभिव्याप्त ब्रह्म अथवा आत्मा,[११] जो प्रत्यक्ष अनुभव के धरातल पर दो प्रतीत होते हुए भी सम्बद्ध (तुलनीय अश्विनौ के लिए प्रयुक्त 'नासत्या' विशेषण)

---

१. नि० ५.२१ : आह्वयदुषा अश्विनावादित्येनाभिग्रस्ता तामश्विनौ प्रमुमुचतुरित्याख्यानम्।

२. तदेव १२.१ : अश्विनौ यद् व्यश्नुवाते सर्वं रसेनान्यो ज्योतिषान्यः। अश्वैरश्विनावित्यौर्णवाभः। तत्कावश्विनौ? द्यावापृथिव्यावित्येके। अहोरात्रावित्येके। सूर्यचन्द्रमसावित्येके। राजानौ पुण्यकृतावित्यैतिहासिकाः। स्कन्द-महेश्वर के मतानुसार 'राजानौ' वाला मत और्णवाभ का है : राजानावित्यौर्णवाभमतेन (**निरुक्तटीका**, १२.१) श० ब्रा० के अनुसार ये द्यावापृथिवी हैं : अथ यदश्विनावितीमे ह वै द्यावापृथिवी प्रत्यक्षम् (४.१.५.१६)।

३. ऋ० १.८३.२।

४. तदेव ४.५२.२.३।

५. तदेव ८.९.१७

६. तदेव ३.५८.१।

७. तदेव १०.३९.१२।

८. तुलनीय तदेव ५.२१ : श्वापि वृक उच्यते विकर्तनात्।

९. तुलनीय तदेव २.१९ : उषाः कस्मादुच्छतीति सत्याः; १२.७ : उषा वष्टेः कान्तिकर्मण उच्छतेरितरा माध्यमिका।

१०. श० ब्रा० १२.९.१.१२ : तद्यौ ह वाऽइमौ पुरुषाविवाक्ष्योः। एतावेवाश्विनौ।

११. काण्व श० ब्रा० ३.२.४.१ : एकादशो वा अयं पुरुषो दश प्राणा आत्मैकादशः। तै० आ० १०.१०.१ : यस्मात्परं नाऽपरमस्ति किञ्चिद् यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति किञ्चित्। वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकस्तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्॥ नि० २.३ : पुरुषः पुरिषादः पुरिशयः पूरयतेर्वा। पूरयत्यन्तरित्यन्तरपुरुषमभिप्रेत्य। ऋ० १०.९०.२: पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यम्।

तथा एक ही हैं।[१] ये पुरुषद्वयरूप अश्विदेव जागतिक विषयों के व्यामोह अथवा अविद्या से अभिग्रस्त दिव्य आत्मचेतना के उद्‌भेदन को मुक्त करते हैं, इनके सत्यज्ञान से वह चतुर्दिक् उन्मुक्त हो विकीर्ण हो उठती है। इनमें प्रथम का अनुसन्धान जीव को ज्योति से भर देता है तो दूसरे के ऐक्य की अनुभूति उसे रसवर्षा से तृप्त एवं पूर्ण कर देती है।[२]

(६) यम-यमी

आचार्य यास्क ने 'यमी' शब्द के निर्वचन-प्रसंग[३] में ऋ. १०.१०.१४ को उद्धृत कर उसके व्याख्यान के अनन्तर सङ्केत किया है कि यमी ने यम की कामना की, यम ने उसका प्रत्याख्यान कर दिया।[४] यह एक अत्यन्त ही प्रसिद्ध आख्यान है। आचार्य यास्क यम को यमनकर्त्ता माध्यमिक देव,[५] अग्नि[६] तथा आदित्य[७] मानते हैं। स्कन्द-महेश्वर ने यम को मध्यम स्थानी वायु,[८] वायु अथवा वैद्युत[९] तथा आदित्य; और यमी को रात्रि स्वीकार किया है।[१०] दुर्ग के अनुसार यमी माध्यमिकी वाक् अथवा उषा है।[११] पं भगवद्दत्त यमी को पृथिवी मानते हैं।[१२] सम्भवतः यम-यमी को आदित्य तथा रात्रि, अथवा आदित्य तथा उषा मानकर उनके अपरिहार्य पृथग्भाव की संगति बैठ सकती है।

---

१. तै० उ० २.८: स यश्चायं पुरुषे यश्चासावादित्ये स एकः; यजु० ४०.१७: योऽसावादित्ये पुरुषः सोऽसावहम्।

२. तुलनीय नि. १२.१ : अश्विनौ यद् व्यश्नुवाते सर्वं रसेनान्यो ज्योतिषान्यः।

३. नि. ११.३३।

४. तदेव ११.३४ : यमी यमं चकमे तां प्रत्याचचक्षेत्याख्यानम्।

५. तदेव १०.१९।

६. तदेव १०.२० : अग्निरपि यम उच्यते। द्रष्टव्य तदेव १०.२१ भी। तुलनीय श. ब्रा. ७.२.१.१० : अग्निर्वै यमः।

७. तदेव १२.२९ : यमो रश्मिभिरादित्यः। तुलनीय श. ब्रा. १४.१.३.४: एष वै यमो य एष तपति। एष हीदं सर्वं यमयति। एतेनेदं सर्वं यतम्।

८. निरुक्तटीका १०.१९ : यमो मध्यमस्थानो वायुरित्युक्तम्। तुलनीय श.ब्रा. १४.२.२.११ : अयं वाव यमो योऽयं पवते।

९. तदेव ११.३४ : यदा नैरुक्तपक्षे मध्यमस्थाना यमी। तदा मध्यमस्थानो यमो वायुर्वैद्युतो वा।

१०. तदेव ५.२ : नित्यपक्षे तु-यम आदित्यो यम्यपि रात्रि सोच्यत इति। प्रातरुद्गच्छन्त सायं चास्तमयमाना न तिष्ठन्ति।

११. नि. ११.३४ पर वृत्ति : त्रित्वपक्षे तु माध्यमिको यमो माध्यमिकां वाचमुषसमात्मनः प्रविभक्तामिव कृत्वोभयस्थानां तां ब्रवीति।

१२. नि. ४.२० : पर टीका, पृ. २३६। तुलनीय काण्व श. ब्रा. ५.४.१.२३ : इयं पृथिवी यमी आध्यां हीदं सर्वं यतम्।

आध्यात्मिक दृष्टि से यम ब्रह्मतत्त्व [1] है और यमी जागतिक विषयोपभोग के प्रति गहन आसक्ति की प्रतीक है। विषयलिप्सा तथा ब्रह्मप्राप्ति में ऐक्य किं वा सामञ्जस्य नहीं बैठ पाता। अतः यम द्वारा यमी का प्रत्याख्यान और अन्य स्वसदृश व्यक्ति के वरण की सम्मति उचित ही है।[2]

(७) सरमा तथा पणि

'सरमा' शब्द के निर्वचन-प्रसंग [3] में उद्धृत ऋ. १०.१०.८.१ के व्याख्यान में आचार्य यास्क का कथन है कि इन्द्र द्वारा प्रहित देवशुनी सरमा ने पणियों से संवाद किया, ऐसा आख्यान है।[4] पणियों ने देवों की गाएँ चुरा ली थीं। इन्द्र ने सरमा को गवान्वेषण के लिए भेजा था। यह एक प्रसिद्ध वैदिक आख्यान है।

आचार्य यास्क द्वारा सरमा माध्यमिक देवताओं में पठित है। वे उसे शीघ्रगामिनी होने से 'सरमा' मानते हैं।[5] स्कन्द-महेश्वर ने सरमा को मध्यमस्थाना वाक् माना है; उनके अनुसार अनावृष्टि से पीड़ित मन्त्रद्रष्टा, शब्द करते हुए स्तनयित्नु मेघ को सुनकर, असूयापूर्वक यह कहता है।[6] दुर्ग भी उनसे सहमत हैं।[7] वस्तुतः 'मैत्रायणी-संहिता' के अनुसार भी सरमा वाक् ही है।[8] गाएँ रश्मियाँ हैं।[9] इस प्रकार यह आख्यान सूर्यरश्मियों के अन्वेषण का आलंकारिक वर्णन है।

---

१. तुलनीय ऋ. १.१६४.४६ : एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः; तै.आ. ६.५.२ : यमो दाधार पृथिवीं यमो विश्वमिदं जगत्।

२. ऋ. १०.१०.१४।

३. नि. ११.२४।

४. तदेव ११.२५: देवशुनीन्द्रेण प्रहिता पणिभिरसुरैः समूद इत्याख्यानम्।

५. तदेव ११.२४ : 'सरमा सरणात्'।

६. निरुक्तटीका, ११.२५ : यदा तु माध्यमिका वाक् सरमा तदैवम्। अनावृष्ट्या पीडितो नदन्तं स्तनयित्नुमुपश्रुत्य सासूयं मन्त्रदृगाह।सरमा मध्यमा वाक्।

७. नि. ११.२५ पर वृत्ति : वाक्पक्षे तु चिरकालीनवृष्टिव्युपरमे कदाचिदभिनवमेघसं वै सहसैव स्तनयित्नुमुपश्रुत्य कुत इयं माध्यमिका वाक् चिरेणागतेति विस्मितस्तामसूयन्निव ब्रवीति 'किमिच्छन्ती सरमा' इति। इदमस्मच्छ्रोत्रं चिरमनागम्य सरमा माध्यमिका वाक् किमिच्छन्ती प्रानट् प्राप्तवती।

८. ४.६.४ : वाग् वै सरमा।

९. नि. २.७ : सर्वेऽपि रश्मयो गाव उच्यन्ते।

श्री अरविन्द के अनुसार सरमा मानवीय मन के अन्दर सत्य की उषा की अग्रदूती होनी चाहिए।[१] हमारी दृष्टि में वह आध्यात्मिक दृष्टि से अनाहत-चक्र में उत्थित होने वाला नाद है।

(८) सरण्यू

'सरण्यू' शब्द के निर्वचन-प्रसंग[२] में उद्धृत ऋ. १०.१७.२ के व्याख्यान के अन्तर्गत आचार्य यास्क ने एक इतिहास प्रस्तुत किया है, जिसके अनुसार त्वष्टा की पुत्री सरण्यू ने विवस्वान् आदित्य से यमज मिथुन को उत्पन्न किया। वह (सरण्यू) दूसरी सवर्णा को अपना प्रतिनिधि बनाकर अश्वरूप धारण कर भाग गई। वह विवस्वान् आदित्य अश्व का ही रूप धारण कर उस (सरण्यू) का अनुसरण कर उससे संगत हो गया। तब अश्विनौ उत्पन्न हुए। सवर्णा में मनु उत्पन्न हुआ।[३] 'बृहद्देवता' तथा पुराणों में इस आख्यान के विविध विवरण प्राप्त होते हैं।[४]

आचार्य यास्क ने यमज मिथुन को नैरुक्तों के अनुसार मध्यम तथा माध्यमिका वाक्, और ऐतिहासिकों के मत में यम तथा यमी स्वीकार किया है। आख्यान के अन्त में ऋ. १०.१७.१ के 'यमस्य माता पर्युह्यमाना महो जाया विवस्वतो ननाश' की व्याख्या के अन्तर्गत उन्होंने विवस्वान् को आदित्य तथा सरण्यू को रात्रि मानकर कहा है कि आदित्य के उदय होने पर वह अन्तर्हित हो जाती है।[५] स्कन्द-महेश्वर अश्विनौ को तमोभाग तथा ज्योतिर्भाग, यमज मिथुन को मध्यम अर्थात् तमोभाग तथा तदन्तर्गत माध्यमिका वाक् मानते हैं।[६] आगे ऋ. १०.१७.१ के व्याख्यानान्तर्गत वे नैरुक्तपक्ष में मध्यम तमोभाग

---

१. वेदरहस्य, पूर्वार्द्ध, पृ. २७९-२८०।

२. नि. १२.९ : सरण्यूः सरणात्।

३. तदेव १२.१० : तत्रेतिहासमाचक्षते-त्वाष्ट्री सरण्यूर्विवस्वत आदित्याद्यमौ मिथुनौ जनयाञ्चकार। सा सवर्णामन्यां प्रतिनिधायाश्वं रूपं कृत्वा प्रदुद्राव। स विवस्वानादित्यः आश्वं रूपं कृत्वा तामनुसृत्य सम्बभूव। ततोऽश्विनौ जज्ञाते। सवर्णायां मनुः।

४. इस आख्यान हेतु द्रष्टव्य धर्मदेव निरुक्ताचार्य : त्वाष्ट्री सरयू के आख्यान का वास्तविक स्वरूप, रामलाल कपूर ट्रस्ट ग्रन्थमाला सं. १६, संवत् २००६।

५. नि. १२.११: यस्य माता पर्युह्यमाना महतो जाया विवस्तो ननाश। रात्रिरादित्यस्य। आदित्योदयेऽन्तर्धीयते।

६. निरुक्तटीका, १२.१०: अश्विनावात्मनि धारयति तमोभागं ज्योतिर्भागं चेत्यर्थः ... द्वौ मिथुनौ स्त्रीपुंसौ मध्यमञ्च तमोभागं तदन्तर्गतां च माध्यमिकां वाचं च...।

को त्वष्टा तथा उषा को उसकी दुहिता मानते हैं। उषा के उदित होने पर तम भाग जाता है और आदित्य उदित होता है। 'रात्रि' उनकी दृष्टि में, रात्रि का एकदेश उषा ही है।[१] दुर्ग यम तथा यमी को मिथुन मानते हैं और नैरुक्तपक्ष के प्रसंग में स्कन्द-महेश्वर से सर्वथा सहमत हैं।[२]

आध्यात्मिक दृष्टि से सरण्यू सम्भवतः समग्र सृष्टि-प्रक्रिया में संसरण शील मातृशक्ति है, अथवा चितिशक्ति कुण्डलिनी।

उपरिगत विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि मन्त्रगत इतिहास अथवा आख्यान तत्त्वतः औपचारिक, अर्थवादात्मक, उपमार्थक अथवा आलंकारिक हैं; आधुनिक अर्थ में ऐतिहासिक नहीं। अतः उनके सम्यक् अवगम एवं विश्लेषण में अतीव सावधानी तथा चिन्तन की अपेक्षा है।

---

१. तदेव १२.११: नैरुक्तपक्षे त्वस्यामृचि त्वष्टा। मध्यमस्तमोभागस्तस्य दुहिता उषाः। तेन रात्रिरूपेण सूर्योदये जन्यमानत्वात्तस्या वहनं प्रापणमनुप्रवेश आदित्ये तं स मध्यमस्त्वष्टा रात्रिरूप आत्मापगमनेन करोति।_उदितायां ह्युषसि अपैतीदानीं तम उदेत्यादित्यः_। रात्रिरादित्यस्येति च रात्रिशब्देन रात्रेरेकदेशत्वादुषा एवोच्यते सम्बन्धात्। सा च देवधर्मेणादित्यस्य माता। 'ब्रह्मपुराण' (८९.३) में तो उसका सरण्यू के स्थान पर उषा ही नाम दिया गया है : तस्य पत्नी उषा ख्याता त्वाष्ट्री त्रैलोक्यसुन्दरी।

२. नि. १२.१०-११ पर वृत्ति।

मथुरा की कला में नारी उच्चित्रण की पृष्ठभूमि

(मौर्योत्तर काल से लेकर कुषाण-काल तक के विशेष संदर्भ में)

डा० राजेश कुमार मिश्र

इलाहाबाद

The esoteric carving of the charming young woman's body on the posts of Buddhist stūpas in Mathura, in the post-Mauryan times, proves its backing and nourishment from the society of that time. The contemporary social and political conditions, as well as the traditional elements are responsible for introducing this novel trend in the Mathura art.

अपनी सांस्कृतिक विरासत की अक्षुण्णता एवं अभिव्यक्ति के प्रति सचेत मानव ने कितना सोचा था और कितना निर्माण किया था, इसका प्रमाण प्रारम्भिक कला की प्रतीक अद्यतन अनसुलझी चित्रात्मक लकीरों तथा सभ्यता के उषः काल में प्राप्त मृण्फलकों और मुहरों पर अपनी आराध्य शक्तियों, प्रिय वस्तुओं को रूपबद्ध करने के उसके प्रयास से पुष्ट है। किन्तु उत्तरोत्तर विकासोन्मुख भारतीय कला की प्रौढ़ता एवं परिपक्वता का काल तव आरम्भ हुआ, जव राजाश्रय में पल्लवित हुए बौद्ध धर्म के प्रचारार्थ तराशे गये पशु आकृतियों से संवलित शीर्ष वाले स्तम्भ एवं शिलाफलक, राजाज्ञाओं के सूचक की स्थिति से ऊपर उठकर नितान्त नूतन स्वरूप में प्रकट हुए, वह मौर्योत्तर कालीन कला है, जिसकी चरम परिणति मथुरा की कुषाणकालीन कला थी।

ऐतिहासिक प्रमाण साक्षी हैं कि मौर्योत्तर काल में मथुरा ब्राह्मण और जैन धर्म की तुलना में कहीं अधिक बौद्ध धर्म का केन्द्र था। स्तूपों के वेदिका-स्तम्भों के शिखर पर और सामने लंबायमान बड़ेरियों एवं द्वार-तोरणों पर जीवन के हँसते प्रतीक उत्कीर्ण हो गये। वृक्ष की डाल पकड़े झुकी शालभंजिकाओं के अतिरिक्त अनेक अल्हड़ नग्न नारी मूर्तियाँ अनंत रूपों में तक्षकों की छेनी से अभिव्यक्त हुईं। उनके ऊपर झरोखों में स्नेह भरे प्रेमी-युगल एवं गृहिणी मूर्तियाँ अन्नपूर्णा सी अंकित हुईं, लाजवन्ती तरुणी नूपुर-क्वणित पदों से अशोक-दोहद सम्पन्न करने लगी। आकर्षक परिधान से समूची ढकी अनवगुण्ठिता

मधुपात्र अथवा दीपवाहिका निर्वात लौ लिए वेदिकाओं को उजागर कर उठीं। इसी प्रकार कन्दुक उछालती, स्नान करती, प्रसाधन करती, अंजन, पुष्पचयन करती, मधुपान करती, वीणावादिनी प्रसाधिका तथा मनोन्मत्त नारी अपनी अगणित मुद्राओं से उभर आई।

इन स्त्री मूर्तियों को कभी देवांगना, कभी मांगलिक कन्या, सुर-सुन्दरी, शालभंजिका, प्रेक्षणिका, नटी आदि विभिन्न नामों से अभिहित किया जाता रहा है। कालिदास ने इन सामाजिक मुद्राओं के प्रकार को अभिव्यक्त करने वाली, स्तम्भों पर अंकित सुन्दरियों एवं नायिकाओं के लिये सामान्य रूप से 'स्तम्भ-योषित्' शब्द का प्रयोग रघुवंश में किया है (सर्ग १६, श्लोक १७), किन्तु 'स्तम्भयोषित्' इन मूर्त्तनों का शिल्प-सौन्दर्य की दृष्टि से अवलोकन करें तो यह प्रतीत होगा कि बौद्ध कला, जिसमें नारी आकृतियों के उत्कीर्णन का श्रीगणेश मौर्यों के बाद से ही हो चुका था, की मुखरता मथुरा कला में अधिक खुलकर प्रस्तुत हुई। मथुरा की इन नारी मूर्तियों को देखने से ही स्पष्ट हो जाता है कि शिल्पी अवगुंठन-अलंकरण आदि भारतीयता से ओत-प्रोत सौम्य नारी-सौन्दर्य के स्थान पर योनि, नितम्ब, मुष्टिग्राह्य कटि एवं कुम्भानुकारी स्तन युगल का साक्षात्कार कराने के प्रति अधिक सचेष्ट हैं। आवरण के नाम पर यद्यपि झीना अधोवस्त्र पहनाने का आडम्बर किया गया है, लेकिन मूल उद्देश्य नारी-देह के उतार-चढ़ाव की नग्नता को तराशना ही सिद्ध होता है। (देखिए, संलग्न चित्र)

विचारणीय तथ्य यह है कि जिस धर्म के प्रचारार्थ अशोक महान् ने मौर्य कला के प्रतीक स्तम्भ और शिलाफलक के माध्यम से कभी आचरण के उपदेश और निग्रह के नियम के अतिरिक्त कुछ भी न बाँटे थे, मौर्योत्तर कालीन कला में एकाएक उसी बौद्ध धर्म के स्तूपों की वेष्टनियों और स्तम्भों पर नारी देह का नग्न विज्ञापन क्या अप्रासंगिक एवं निर्मूल हो सकता है? ऐतिहासिकों एवं कला-विशारदों ने इस सन्दर्भ में अनुमान एवं प्रमाण द्वारा इसके कारणों की स्थापनायें की हैं, जिनकी संक्षिप्त चर्चा कर देना यहाँ अनिवार्य है। इस क्रम में सर्वप्रथम डॉ० वासुदेव शरण अग्रवाल का नाम उल्लेखनीय है। डॉ० अग्रवाल लिखते हैं "मथुरा के शिल्पियों के सम्मुख यह समस्या थी कि वेदिका-स्तम्भों पर नये-नये दृश्यों की स्थापना किस प्रकार करें? इस कार्य में उन्होंने मौलिकता एवं उदार दृष्टि का परिचय दिया। ऐसा करते हुए उन्होंने स्त्रियों की क्रीडाओं से सम्बन्धित अनेक मुद्राओं को अपनाया। इन क्रीडाओं की समुदित संज्ञा, क्रीडा-विहार थी। लोक मान्यता थी कि इन्द्र अपनी अप्सराओं के साथ इस प्रकार की क्रीडा नन्दन वन में करता है। उसी आदर्श को पृथिवी लोक के मनुष्य के लिए अपनाया





मद्यपात्र वाहिका—मथुरा कला की संघोल से प्राप्त मूर्ति (कुषाण काल)
प्रसाधिका—मथुरा कला की संघोल से प्राप्त मूर्ति (प्रथम शती ई० पू०)
प्रसाधिका—मथुरा कला की संघोल से प्राप्त मूर्ति (प्रथम शती ई० पू०)

गया। राजा अपने मनोविनोद के लिए इस प्रकार की क्रीडा-विहार या आनन्दोत्सव मनाने लगे।[१] इस प्रकार विद्वान् विचारक उद्यान व सलिल क्रीडा को नारी मूर्तियों के उत्कीर्णन का उत्प्रेरक मानते हैं। डॉ० उदय नारायण राय शालभंजिका मूर्तियों के विशेष सन्दर्भ में मथुरा कला की नारी मूर्तियों को यक्षिणी परम्परा से सम्पृक्त करके देखने का प्रयास करते हैं तथा बौद्ध स्तूपों के चतुर्दिक् निर्मित वेदिकाओं की नारी आकृतियों को बाह्याकर्षण एवं सांसारिकता का प्रतीक मानते हैं, साथ ही बुद्धचरित के उन उद्धरणों का उल्लेख कर, उसे बुद्ध के जीवन से जोड़ने का प्रयत्न करते हैं, जब संसार से विरक्त बुद्ध के मन में आसक्ति अंकुरित करने के प्रयास में नारियों ने तरह-तरह की भंगिमाओं का प्रदर्शन कर उन्हें आकृष्ट करने का असफल प्रयत्न किया था।[२] डॉ० भगवत शरण उपाध्याय मथुरा की इन कला कृतियों के निर्माण की पृष्ठभूमि में किसी स्पष्ट कारण का उल्लेख करने के बजाय इसे महायान की उदारता का प्रतिफल स्वीकार करते हैं। उनकी मान्यता है "हीनयान ने जीवन को बाँध रखा था, महायान ने उस बाँध को तोड़ उसे निर्बन्ध कर दिया और सहसा जीवन वेग से अनेक धाराओं में झूमता, उछलता, ढुरता बह चला।"[३] डॉ० रोमिला थापर की अवधारणा है कि पश्चिमोत्तर में गान्धार कला के भारतीय यूनानी मिश्रण रूपों ने प्रायः बौद्ध विषयों को ही अभिव्यक्ति का एकमात्र माध्यम बनाया, जिनमें बुद्ध की माता एथेन्स की किसी गृहिणी से मिलती है। चूंकि उस काल में देवी माँ की प्रतिमाएँ भी प्रचुर मात्रा में बनती थीं, अतः बौद्ध धर्म का सम्बन्ध भी जनन-क्षमता की पूजा करने वाले तथा अन्य लोकप्रिय धार्मिक सम्प्रदायों से अक्षुण्ण था, जिसका प्रमाण स्तूप के प्रतीकात्मक महत्व में तथा सांची के तोरणों पर अंकित नारी-मूर्तियों में निहित है।' वे आगे लिखती हैं "वास्तव में यह नारी-मूर्तियाँ और कुछ नहीं बल्कि देवी माँ की मूर्तियों का ही परिष्कृत रूप हैं।"[४]

इस प्रकार नारी-आकृतियों का नग्न अंकन सौन्दर्य स्थापना हेतु शिल्पियों द्वारा देवक्रीड़ा की लौकिक अवतारणा का प्रतीक हो या बाह्याकर्षण एवं सांसारिकता का खुला प्रदर्शन, चाहे महायान की उदारता का परिणाम हो या जनन-क्षमता के पूजकों से बौद्धों के सम्बन्ध का प्रतिफल, इन विचारों के विश्लेषण से इन विद्वानों का मन्तव्य स्पष्ट है

---

१. वासुदेवशरण अग्रवाल—**भारतीय कला**, पृष्ठ २७२

२. उदय नारायण राय—**शालभञ्जिका** इन (आर्ट फिलॉसफी एण्ड लिटरेचर), पृ० ५५-५६

३. भगवतशरण उपाध्याय—**गुप्तकाल का सांस्कृतिक इतिहास**, पृ० ४५

४. रोमिला थापर—**भारत का इतिहास**, पृ० ९८

कि लौकिकता-अलौकिकता का सहारा लेकर रत्यात्मक उत्तेजना को बढ़ावा देने वाले नारी-प्रधान वेदिका स्तम्भों की इन मनीषियों ने आध्यात्मिक व्याख्या मात्र की है तथा इस पृष्ठभूमि में झाँकने का प्रत्यक्ष रूप से थोड़ा भी प्रयास नहीं किया कि आचरण, नैतिकता और निग्रह की दुहाई देने वाले बौद्धों की कला में नारी का इतने अश्लील प्रदर्शन की पृष्ठभूमि में तत्कालीन सामाजिक-राजनीतिक परिस्थिति का कितना हाथ था? जबकि यह सर्वमान्य मत है कि किसी भी देश-काल की कला और साहित्य अपने समकालीन परिस्थिति से प्रभावित अवश्य होता है। अतः मथुरा कला के वेदिका-स्तम्भ तथा इन पर बिखरी मूर्तिराशि कला और अध्यात्म की दृष्टि से जितनी महत्वपूर्ण हैं उतनी ही महत्वपूर्ण ये पृष्ठभूमि में छिपे सदियों से अंकुरित राजनीतिक एवं सामाजिक इतिहास के प्रतिफल की दृष्टि से भी हैं।

भारतीय राजनीतिक इतिहास का यह सुविदित तथ्य है कि कलिंग की हिंसा से खिन्न मन अशोक ने भेरी-घोष को बन्द कर निजी परिवार, प्रशासन और राजकीय पूंजी को लगाकर जिस तरह से बौद्ध धर्म के अभिवृद्धि की कामना की थी, उस धम्मघोष से आप्लावित सम्पूर्ण वातावरण से भले ही अशोक धम्म विजयी बना हो, बौद्ध अनुयायियों की संख्या में भले ही वृद्धि हुई हो, किन्तु अपने पूर्व व्यवस्थाकार कौटिल्य के इस व्यवस्था के बावजूद कि राजा को उत्सव, समाज तथा विहार का सम्मान करना चाहिए, इसके विपरीत उसने प्रथम शिला विज्ञप्ति द्वारा समारोह-सभा पर प्रतिबन्ध, चौथे शिला- आदेश पत्र में धर्माचरण और धर्म-नियम में शिक्षा पर बल एवं नवें आदेश पत्र के माध्यम से विशेष रूप से स्त्रियों के लिए यह घोषणा की कि स्त्रियाँ जो विभिन्न, छोटे, अर्थहीन अनुष्ठान करती हैं, उनसे बहुत कम फल मिलता है।[१]

इस प्रकार अशोक द्वारा समारोहों, स्त्रियों तथा बौद्धों के लिए इस तरह के नियम का प्रतिपादन यह द्योतित करता है कि सम्राट् स्त्रियों के अनुष्ठानों, सार्वजनिक उत्सवों पर प्रतिबन्ध लगाना चाहता था जैसा कि मेगस्थनीज के कथन से भी प्रतीत होता है कि समाज में महिलाओं की स्थिति ठीक नहीं थी। वह लिखता है कि "सभी स्त्रियाँ पतिव्रता नहीं थीं। अनेक व्यक्ति एक से अधिक स्त्रियों से विवाह करते थे। कुछ स्त्रियों से तो वे इसलिए विवाह करते थे कि वे उनकी सहायक हो सकें और कुछ से संतानोत्पत्ति एवं भोग विलास के लिए।"[२] मनुस्मृति[३] एवं जातकों से भी पुष्ट होता है कि 'समाज में ऐसे परिवार थे जिनमें विवाहिताओं में आदर्श

१. बी० एम० बरुआ—**इनस्क्रिप्शन्स ऑफ अशोक**, पृ० १७९, १८२, १८७ पाद टिप्पणी ५

२. जी० डब्ल्यू० मैक्रिण्डल—**एन्शियेण्ट इण्डिया ऐज डिस्क्राइब्ड बाइ मेगस्थनीज एण्ड एरियन**, पृ० ७१ एवं २२२

३. मनुस्मृति—९-५-६, १४-१६

स्वामिभक्ति का अभाव था।[१] इसके विपरीत द्वितीय बौद्ध संगीति में प्रबल पारस्परिक मतभेद के कारण अलग हुए महासंघिकों की थेरवादी मत के विपरीत स्त्रियों की ओर देखने तथा उनसे बात करने की खुली छूट तथा धर्म संरक्षक के रूप में सम्राट् अभिलेखों के माध्यम से धर्मानुशासन, धर्माचरण पर बार-बार बल एवं संघ में भेद को उभरने न देने के प्रति उसकी चेतावनियाँ अशोक की संघ और समाज दोनों के प्रति चिन्ता प्रमाणित करती हैं,[२] जिससे प्रतीत होता है कि अशोक संघ के आचरण और समाज में विशेष रूप से स्त्रियों पर दृढ़ नियन्त्रण रखना चाहता था जो उसके काल तक तो दबा रहा किन्तु स्थिति ठीक विपरीत थी। नीहार रंजन रे लिखते हैं कि "समय गुजरने और प्रतिष्ठा बढ़ने के साथ संघ की लोकप्रियता बढ़ने लगी और यह असंख्य धर्म परिवर्तन करने वालों तथा इससे भी अधिक जनसाधारण को आकृष्ट करने लगा। भरहुत, पाटलिपुत्र, कौशाम्बी, पश्चिमी नासिक तथा सांची के दान-पत्रों से पुष्ट है कि दूर और निकट सभी स्थानों पर तथा भिक्षु-भिक्षुणियों, राजपरिवार की महिलाओं, श्रेष्ठियों, सार्थवाहों, गहपतियों और कारीगरों के संघ समेत जनता के सभी वर्गों से उपहार दान में मिलते थे।"[३] इस समृद्धि और संरक्षण से तत्कालीन बौद्धसंघों एवं उनके सदस्यों की स्थिति का न सिर्फ अनुमान किया जा सकता है बल्कि यह भरहुत से मथुरा तक की मौर्योत्तर कालीन बौद्ध कला में नारी देह के प्रति उत्पन्न निकटता से भी प्रमाणित हुआ, जिससे यह कहने का पूर्ण अवकाश मिल जाता है कि इसका प्रभाव निश्चित रूप से उनकी प्रवृत्तियों, विश्वासों और संघ के क्रियाकलापों के साथ ही इनकी अन्ध भक्ति में लीन शासक समाज तथा उसके शक्तिशाली समझे जाने वाले वर्गों की बाह्याक्रमण रोक पाने की अक्षमता से क्षुब्ध हुए सेनापति पुष्यमित्र शुंग द्वारा स्वामी की हत्या कर सत्ता संभालने के विद्रोही तेवर, उसके जीवन काल में होने वाले संघर्षों तथा बौद्ध बहुल सामाजिक वातावरण में ब्राह्मण धर्म की पुनर्स्थापन के प्रयासों में परिलक्षित होता है। सम्भवतः यही कारण रहा होगा कि भारहुत के कला स्तूपों के निर्माण की स्वतंत्रता के बावजूद उसे तारानाथ आदि बौद्ध इतिहासकारों ने 'बौद्ध विरोधी' कहा, भले ही कौशाम्बी से प्राप्त ध्वंसित पुरावशेष[४] बौद्ध संघों के आपसी कलह या अन्य किसी कारण का

---

१. ओम प्रकाश—**प्राचीन भारत का सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास**, पृ० १८०

२. देवानांप्रिय आज्ञापयति। कौशाम्ब्यां महामात्रः (एवं वक्तव्यः) सङ्घः समग्रः (भेदविहीनः कृतः) सङ्घेनोलभ्यः (दुश्चरितः भिक्षुः)। यः सङ्घ भङ्क्ष्यति भिक्षुः वा भिक्षुणी वासः अपि च अवदातानि दूष्यानि।" कौशाम्बी स्तम्भलेख, जो प्रयाग में स्थित स्तम्भ पर उत्कीर्ण है, का संस्कृत अनुवाद; द्रष्टव्य-**सेलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स** भाग-१ पृ० ७०; 'सारनाथ स्तम्भ' लेख; वही—पृ० ७१

३. नीहाररंजन रे—**मौर्य तथा मौर्योत्तर कला**, पृ० ६७

४. देखिए, **एक्सकेवेशन ऐट कौशाम्बी** में जी० आर० शर्मा एवं **ग्राउण्ड वर्क इन इंडिया** में जे० एस० नेगी का मत।

ही परिणाम क्यों न हो? यहाँ यह भी स्पष्ट कर देना अनिवार्य होगा कि 'एक बौद्ध के सिर के बदले सौ दीनार देने की' पुष्यमित्र शुंग द्वारा घोषणा किए जाने का बौद्ध लेखकों का उल्लेख पुष्यमित्र के विरुद्ध बौद्ध बहुमत को जगाने की नीयत से किया गया दुष्प्रचार प्रतीत होता है अथवा यदि उक्त कथन को सत्य मान लें तो यह बौद्ध धर्म का जामा ओढ़कर सामन्त सरीखी सुविधा भोगी भिक्षुओं के विरुद्ध अभियान होगा, जो बौद्ध धर्म पर संकट का नारा देकर अपने अस्तित्व को कायम रखने तथा शासन, तन्त्र और समाज को अधः पतित करने में सहयोग कर रहे थे। इसलिए यह तथ्य भी यहाँ बिलकुल साफ है कि पुष्यमित्र शुंग का विद्रोह वास्तव में बौद्ध धर्म के प्रभाव में सक्रियता एवं शक्ति दोनों से हीन मौर्य सत्ता के विरुद्ध था, जिसे बौद्धों ने अपने धर्म के विरोध के रूप में देखा है।

शुंगों के पश्चात् की तस्वीर टुकड़ों में विशृंखलित, विदेशी आक्रान्ताओं से आक्रान्त भारत की है। किन्तु बौद्धों के वैभव और उसके सुविधा सुख से उत्पन्न आचरण में कोई परिवर्तन न था। इस काल में भी शिल्प श्रेणियों के संघों का वैभवशाली रूप में विकास हुआ जो उनके दान पत्रों से प्रमाणित तथ्य है। बौद्धों के प्रति उनकी अनन्य भक्ति के कारण निरन्तर प्रदत्त आर्थिक सहयोग ने बौद्ध संघों को न केवल सुदृढ़ बनाया बल्कि उन्हें इस मानसिकता का बना दिया कि वे सर्वसाधारण से कटने और विलासिता की ओर बढ़ने के अभ्यस्त हो उठें। जैसा कि डॉ० रोमिला थापर लिखती हैं "इस समय की अधिकांश गतिविधियों की पृष्ठभूमि में बौद्ध मत का प्रभाव स्पष्ट है और उसे धनिक तथा शक्तिशाली तत्त्वों का समर्थन प्राप्त था। अतएव इसमें कोई आश्चर्य नहीं कि विहारों को भारी धनराशियाँ दान में मिलती थीं, विशाल स्तूप बनवाये जाते थे, तथा बौद्ध संघ समृद्धिशाली और सम्मानित हुआ। कुछ विहारों के पास इतनी अधिक सम्पत्ति थी कि केवल भिक्षु उसकी देखभाल नहीं कर सकते थे और इसलिए दास तथा श्रमिक रखे जाते थे।[१] **विनय पिटक** में दान में प्राप्त वस्तुओं के संरक्षण के लिए चीवर, निदहक, चीवर भासक, चीवर प्रतिग्राहक और चीवर भण्डारी जैसे कर्मचारियों की नियुक्ति का उल्लेख है।[२] वे दिन बीत चुके थे, जब बौद्ध भिक्षु केवल प्रातः काल के समय माँगकर लाई गई भिक्षा पर जीवन यापन करते थे क्योंकि अब उन्हें बड़े-बड़े विहारों की भोजन-शालाओं में विधिवत् भोजन मिलता था। विहार या तो किसी नगर के निकट बनाये जाते थे या फिर नगर के कोलाहल से दूर किसी सुन्दर तथा एकान्त पहाड़ी-पार्श्व

---

१. रोमिला थापर—**भारत का इतिहास**, पृ० ९८

२. महावग्ग—३.२.२; ८.२.३; ८.२.५; ८.२.७

में। इन एकान्त में बने विहारों को पर्याप्त मात्रा में स्थायी दान मिलता था जिसमें भिक्षुओं का जीवन आराम से व्यतीत हो सकता था। इस प्रकार, बौद्ध संघ में सर्वसाधारण से दूर हटने और अपने आपको विलग रखने की प्रवृत्ति आ गई जिसके परिणामस्वरूप उनकी धार्मिक शक्ति काफी कम हुई, और यह एक ऐसा परिवर्तन था जिसे बुद्ध कभी स्वीकार नहीं कर सकते थे।"[१] इसके अतिरिक्त ईसवी सन् की प्रथम शताब्दी की सामाजिक स्थिति के अध्ययन से यह विदित होता है कि लोगों में अपनी कन्याओं का विवाह बारह-तेरह वर्ष की अवस्था में ही कर देने की प्रवृत्ति आ गई थी। इससे अधिक आयु की कन्याओं का अविवाहित रहना पाप समझा जाता था। दूसरी ओर बौद्धों द्वारा मतभेद के बावजूद धर्म के मूल सिद्धान्त की नवीन व्याख्या करके धर्मान्तरण करने की प्रक्रिया में स्त्रियों पर बल भी उनकी प्रवृत्ति के प्रमाण हैं, जिसे अधिक स्पष्टता के साथ डॉ. ओम प्रकाश व्यक्त करते हैं "ईसा की पहली शताब्दी से कन्याओं का विवाह बारह-तेरह वर्ष की अवस्था में होने लगा। इस काल में इससे अधिक आयु तक की कन्याओं का अविवाहित रहना पाप समझा जाने लगा। सम्भवतः इस धारणा के उदय के दो प्रमुख कारण थे, पहला कारण यह था कि अनेक कन्यायें बौद्ध और जैन धर्म में प्रविष्ट हो जाती थीं किन्तु ब्रह्मचर्य का जीवन बिताने में असमर्थ रहती थीं, जिससे समाज में उनकी बहुत निंदा होती थी। दूसरा कारण यह था कि जनता में यह भावना घर कर गई थी कि अविवाहित स्त्री को विवाहित स्त्री से अधिक जोखिम उठाना पड़ता है।"[२] अब इसमें सन्देह नहीं कि जनसामान्य के मन में बौद्ध अनुयायियों के प्रति व्याप्त भय एवं असुरक्षा की भावना उस समकालीन संस्कृति की दुरावस्था का सहज बोध करा देती है।

स्थानीय शासकों की स्थिति यह थी कि वे आन्तरिक कलह और द्वेष के कारण एकत्रित होने में असफलता के कारण अपनी सीमा में संतुष्ट थे। इनके समय में रोम आदि देशों से व्यापारिक सम्बन्ध स्थापित अवश्य हुआ किन्तु वह इन्हें सक्रिय समृद्धि के बजाय निश्क्रियता की समृद्धि देने में अधिक सहायक हुआ क्योंकि 'पेरिप्लस ऑफ द इरीथ्रियन सी' में वर्णित व्यापारिक वस्तुओं के विवरण से विदित है कि 'उपयोगी सामग्री के अतिरिक्त स्थानीय शासकों के लिए उपहार भी भेजे जाते थे, जिसमें सोने-चाँदी के सामान्य आभूषण, गाने वाले लड़के-लड़कियाँ तथा उच्चकोटि की मदिराएं एवं वस्त्र के

---

१. रोमिला थापर भारत का इतिहास पृ० ९८.

२. ओम प्रकाश प्राचीन भारत का सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास, पृ० ११५.

अतिरिक्त, दासी बनाकर लाई जाने और इस देश में बेची जाने वाली यवन कुमारियों का भी उल्लेख है। यवनियाँ अनेक श्रीमानों के अन्तःपुर में विशिष्ट दासियों और उपपत्नियों के रूप में रहती थीं तथा राजा तो इस देश का सम्भवतः ऐसा कोई न था कि जिसके 'अवरोध' की रक्षक यवनियाँ नियुक्त न होती हों।'[1]

भारत की इस राजनीतिक एवं सामाजिक अवस्था का लाभ प्रारम्भ में निरन्तर आक्रान्त कर रहे हिन्द-यवनों तथा कुषाण शासक कनिष्क के बाद शकों तक ने पूरी तरह उठाया। **गार्गी संहिता** का युग पुराण खण्ड इस तथ्य का साक्षी है कि 'दुष्ट यवन साकेत, पांचाल, मथुरा, पाटलिपुत्र आदि उत्तर भारत के सांस्कृतिक केन्द्रों पर प्रहार कर रहे थे[2] और इस प्रकार मध्य भारत से आगे तक बढ़ आये थे। इनकी बर्बरता का वर्णन करते हुए युग पुराणकार आगे लिखते हैं "नरसंहार के कारण पुरुष धरा से विलुप्त ही हो गये। सारे कार्य तब स्त्रियों को ही करने पड़े। तलवार से लेकर हल की मूठ तक उन्हीं के हाथों में आ गयी। समाज में पुरुषों के अभाव के कारण बीस-बीस, पच्चीस-पच्चीस स्त्रियों को एक ही पुरुष से विवाह करना पड़ा; पुरुष यदा-कदा ही दिख जाते और जब वे दिखते तब स्त्रियाँ चिल्ला उठतीं आश्चर्य! आश्चर्य!"[3]। स्पष्ट है कि नारी-जगत् पर उसके रक्षक पुरुषों के अभाव में जो अत्याचार हुआ होगा उसका अनुमान सहज ही किया जा सकता है। लाखों की संख्या में संकट उत्पन्न हुए होंगे और वर्ण-धर्म बिखर गया होगा। दूसरी ओर **मिलिन्दपञ्हो** तथा कनिष्क के कृत्य इस बात के साक्षी हैं कि हिन्द-यवन-शासक मिलिन्द एवं कुषाण कनिष्क ने बौद्ध धर्म को अंगीकार कर लिया था।

उक्त दोनों साक्ष्यों के आलोक में ऐसा प्रतीत होता है कि शक्ति प्रयोग द्वारा आतंकित करने के उपरान्त स्थायित्व की कामना से आये इन विदेशी शासकों को स्थायित्व का प्रथम सोपान धर्म में परिलक्षित हुआ जो शांति-पाठ कर रहे बहुमत में व्याप्त बौद्धों में दिखाई पड़ा होगा, इनका आशीर्वाद प्राप्त करके ये विदेशी शासक न केवल जन-हृदय के निकट पहुँचे बल्कि इन्होंने बौद्धों, स्थानीय तत्कालीन आभिजात्य अभिरुचियों में समाई प्रवृत्तियों को सौन्दर्य के प्रतीक-रूप में स्तूप के चतुर्दिक् निर्मित वेष्टनियों एवं स्तम्भों पर

---

१. रोमिला थापर—**भारत का इतिहास**, पृ० ८८। भगवतशरण उपाध्याय- **गुप्तकाल का सांस्कृतिक इतिहास**, पृ० २९.

२. "ततः साकेतमाक्रम्य पांचालान् मथुरांस्तथा, यवनाः दुष्टविक्रान्ताः प्राप्यस्यन्ति कुसुमध्वजम्" (**गार्गी संहिता**—(युगपुराण) पृ० ३२, १.९४.

३. भगवत शरण उपाध्याय—**गुप्तकाल का सांस्कृतिक इतिहास**, पृ० ३६ से उद्धृत।

उत्कीर्ण करने की संरक्षा एवं स्वच्छन्दता प्रदान कर भारतीय संस्कृति के उन्नायक होने का गौरव एवं स्थायित्व दोनों प्राप्त किया। इस प्रकार मथुरा की कला की पृष्ठभूमि में तत्कालीन समाज, बौद्धों की अभिरुचि, अधः पतित आभिजात्य संस्कृति एवं विदेशी आक्रान्ताओं की राजनीतिक समझ निहित है, जिसके कारण सौन्दर्याभिव्यंजक मूर्तिराशि के उत्कीर्णन का कार्य कुषाण शासक कनिष्क की संरक्षा में प्रारम्भ हुआ था। मथुरा के कलाकारों के कलात्मक उद्बोध को उजागर करते हुए नीहार रंजन रे के शब्द हैं "वर्णनात्मक नक्काशियों वाले शिल्पों की देशज परंपरा के तारतम्य का सबसे अच्छा प्रतिनिधित्व उच्च नक्काशी वाले शिल्पों की वह शृंखला करती है, जो मथुरा के विभिन्न स्थलों से संगृहीत स्तम्भ आधारों के तथा स्तम्भों के अगले भागों की सपाट भूमि पर देखने को मिलती है। शैली की दृष्टि से इनमें से अधिकांश दूसरी शताब्दी के लगते हैं और जहाँ कुछ नक्काशियों में बुद्धों, बोधिसत्त्वों, तथा पुरुष आकृतियों को अंकित किया गया है, वहीं अधिकांश नक्काशियों में उर्वरता पर जोर देने वाली, सचेत कामुक भावों के साथ यक्षिणियों, अप्सराओं या शृंगार करती हुई अथवा अपने प्रिय पक्षियों के साथ खेलती हुई स्त्रियों की नंगी या अर्धनंगी आकृतियाँ प्रदर्शित की गई हैं। विषयवस्तु एवं निरूपण दोनों में शुंग काण्व-कुषाण कालों की मृण्मूर्तियों के साथ इनके घनिष्ठ संबंध का संकेत तुरन्त मिलता जाता है। भरहुत, बोधगया और सांची की वृक्षिकाओं एवं यक्षिणियों के साथ इनके पारंपरिक संबन्ध को भी नकारा नहीं जा सकता। लेकिन पहले की स्वतः स्फूर्त गति अब चेतन चेष्टाओं में बदल गई है और पहले के प्रतीक अब ऐन्द्रिय या यहाँ तक कि कामुक सांकेतिकता का वाहन हो गए हैं। लंबे सुडोल पैरों, भरे गोल वक्षों और सहजता से गोल बनाए गए मोड़ों से युक्त भारी नितम्बों वाली अपेक्षाकृत लंबी आकृतियाँ जो अब सिर्फ उर्वरता के विचार को संप्रेषित नहीं करतीं बल्कि शिथिल या चुस्त गर्म जीवित मांस का संकेत देती हैं, एक ऐसे बुर्जुआ परिष्कार की झलक देती हैं जो भारतीय अभिघटन कला में हमें पहली बार दिखाई पड़ता है। स्पष्टतः यह कला चेतन रूप से कामपरक है और यह बात इन्द्रियों को सुख देने के लिए नितम्ब के बाहर की ओर क्षेप, सर या किसी एक हाथ के हल्के मोड़ जैसे भावों द्वारा और मुखर हो गई है। यहाँ तक कि पुरुष आकृतियों में भी शारीरिक रूप और प्रतिरूपण ऐंद्रिय बल्कि कामुक अनुभव में समर्थ जीवित मांस का स्पष्ट संकेत देते हैं।"[१]

---

१. नीहाररंजन रे—**मौर्य तथा मौर्योत्तर कला,** पृ० ६१-६२.

अन्त में डॉ० रे के उक्त कथन के परिप्रेक्ष्य में यहाँ यह तथ्य स्पष्ट कर देने की आवश्यकता है कि कुछ विद्वानों के मथुरा कला पर लोक अथवा देशज प्रभाव मानने पर भी, इस बात के औचित्य पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता, कि किसी भी कला की पृष्ठभूमि समाज से बाहर नहीं हो सकती, और जहाँ पूरे समाज की उस समय की प्रतिनिधि संस्कृति के अस्तित्व का प्रश्न हो वहाँ देशज या लोक शब्द का उल्लेख महत्वहीन हो जाता है, कारण बिना अभिरुचि के कोई योजना कार्यान्वित नहीं हो सकती, इसलिए मथुरा कला के निर्माण की पृषठभूमि में समकालीन एवं परम्परागत सम्पूर्ण घटक उत्तरदायी हैं।

धर्मशास्त्रों में नारी अपराध

डॉ० प्रतिभा त्रिपाठी

इलाहाबाद

Our *Dharmaśāstras* have taken a more serious view of the crimes of adultery committed by women than those committed by men because the conduct of a woman is more of reflecting or of transference nature in any society than that of a man.

अपराध शास्त्र, कामशास्त्र एवं मानवीय मनोवृत्तियों का अध्ययन करने पर ज्ञात होता है कि अतृप्त कामनाओं के कारण ही मनुष्य सद्-असद् का विवेक भूलकर अपराधोन्मुख हो जाता है। अधिकांश अपराध मनुष्य अपनी किसी इच्छा विशेष की पूर्ति के उद्देश्य से करता है। अतृप्त कामनाएँ स्त्री-पुरुष दोनों में पाई जाती हैं और दोनों को अपराध की ओर प्रवृत्त होते देखा गया है। प्राचीन धर्मशास्त्रकारों ने नारी के स्वभावगत आपराधिक प्रवृत्तियों का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया है। मनु के अनुसार नारियों का स्वभाव है कि वे अपने हाव-भाव से पुरुषों को विमोहित कर उनमें दूषण उत्पन्न कर देती हैं।[१] कामजन्य दोष से, चित्त की चंचलता से, स्वभाव से और स्नेह का अभाव होने से यत्नपूर्वक सुरक्षित भी ये नारियाँ अपने पतियों से विमुख प्रकृति वाली हो जाती हैं।[२] धर्मशास्त्रकारों ने स्पष्ट रूप से कहा है कि नारी अपनी अतृप्त वासनाओं के कारण काम, क्रोध से वशीभूत होकर मूर्ख और बुद्धिमान पुरुषों को भी पथभ्रष्ट करने में समर्थ होती हैं।

मनु का उपर्युक्त वक्तव्य स्त्री समाज के पथभ्रष्ट वर्ग विशेष को दृष्टि में रखकर कहा गया है। उक्त कथनों में नारी के पुत्री रूप की शुभ्रता, मातृरूप की स्निग्धता तथा भार्या रूप की सहकारिता एवं उपयोगिता की उपेक्षा की गयी है। इसके परोक्ष में मनु

---

१. मनुस्मृति– २/२१३

२. मनुस्मृति–९/१५

का यह आशय निहित प्रतीत होता है कि नारी का स्वभाव व्यभिचारशील है। स्वभावगत दुर्बलता के कारण अथवा अतृप्त कामनाओं के कारण नारी पुरुष को व्यभिचार आदि आपराधिक कृत्य की ओर उन्मुख करती है। इसीलिए मनु ने स्त्री के साथ एक पात्र में भोजन करना, शयन करना निषिद्ध माना है और छींकती हुई, जम्हाई लेती हुई, सुखपूर्वक बैठी हुई, आँखों में अञ्जन लगाती हुई, आवरणरहित और प्रसव करती हुई, स्त्री को देखने का निषेध किया है।[१]

स्मृतियों से पूर्व वैदिक साहित्य में भी स्त्री के इस दुर्बल पक्ष की ओर संकेत मिलते हैं। ऋग्वेद के एक अंश के अनुसार स्त्री में सख्यभाव का पूर्णतया अभाव परिलक्षित होता है। उसका हृदय वृक के समान क्रूर है–

"न वै स्त्रैणानि सख्यानि सन्ति सालावृकाणां हृदयान्येता।"

–ऋग्वेद १०/९५/ १५.

दूसरे स्थान पर उसके मन-मस्तिष्क को नियन्त्रण से परे बताया गया है।

"इन्द्रश्चिद्ध तदब्रवीत स्त्रियां अशास्यं मनः।

मैत्रायणीय संहिता –(१/१०-११) में स्त्री को मिथ्या स्वरूप कहा गया है।

तै० सं० में स्त्री को नितान्त निर्बला के रूप में वर्णित किया गया है।

"तस्मात्स्त्रियो निरिन्द्रिया..............."

वैदिक साहित्य का परिशीलन करने पर ज्ञात होता है कि ऋग्वेद काल से ही नारी अपराध होते थे। सम्भवतः इसका कारण कन्याओं का वयस्क अवस्था में विवाहित होना था। ऐसी दशा में यह स्वाभाविक था कि कुछ स्त्रियों का एक वर्ग-विशेष भावुकता एवं मानवीय दुर्बलतावश निकृष्ट पुरुषों के संसर्ग में आकर विपथ हो जाता था। ऋग्वेद में ऐसी संरक्षकहीन विपथ स्त्रियों के अनेक उदाहरण उपलब्ध होते हैं–[२] अनेक स्थानों पर पुरुषों के साथ स्त्रियों के गुप्त प्रेम का उल्लेख मिलता है।[३] ऐसी स्त्रियाँ कभी-कभी अपनी अवैध सन्तानों का बहिःक्षेप करती हुई प्रदर्शित की गयी हैं।[४]

---

१. मनुस्मृति–४:४३, ४४

२. ऋग्वेद–१/९२४/ ७,४/५/५, ८/३५/५

३. ऋग्वेद – ९.६६.४, १/११७/१८, १/१३४/३

४. ऋग्वेद –२.२९.१

धर्मसूत्रकारों ने स्त्री द्वारा "संग्रहण" को अत्यधिक गम्भीर अपराध माना है। **विष्णु धर्मसूत्र** में रजस्वला स्त्री का उच्च वर्ण के व्यक्ति को स्पर्श करना एवं संभोग कराना गम्भीर अपराध माना गया है। ऐसी स्त्री के लिए कोड़ों से प्रताड़ित करने का विधान किया गया है।[१] गौतम के अभिमत में स्त्री को व्यभिचार के पश्चात् प्रायश्चित्त करना चाहिए। जो स्त्री उक्त नियम का पालन नहीं करे, उसे कुत्ते से नुचवाने का निर्देश है।[२] गौतम की उक्त दण्ड व्यवस्था अबुद्धिपूर्वक गमन करने वाली स्त्री के विषय में है किन्तु वशिष्ठ ने यह दण्डविधान बुद्धिपूर्तक गमन करने वाली स्त्री के विषय में किया है।[३] **आपस्तम्ब धर्मसूत्र** में शूद्र के साथ गमन करने वाली स्त्री को व्रतादि कठोर नियम-व्यवस्था से पीड़ित करने को कहा गया है। परन्तु यह विधान उस त्रैवर्णिक स्त्री के विषय में समझना चाहिए जिसके कोई सन्तान न हो क्योंकि धर्मशास्त्रकारों का ऐसा मत है कि ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य की स्त्रियाँ शूद्र से समागम के पश्चात् यदि गर्भिणी नहीं होती हैं तो प्रायश्चित्त से शुद्ध हो जाती हैं।[४]

याज्ञवल्क्य ने स्त्री द्वारा हीन वर्ण के पुरुष के साथ समागम करना गम्भीर अपराध माना है। **मिताक्षरा** की टीका सुबोधनी व बालम्भट्टी का मत है कि प्रतिलोम क्रम से गमन करती हुई स्त्री का अपराध अधिक है। इस अपराध के लिए नाक, कान काटने का विधान किया गया है। परन्तु यह व्यवस्था अनुलोम क्रम से गमन करने पर नहीं दी जाती है क्योंकि इसमें दोष की न्यूनता होती है। इस अवस्था में गुणवद् व अगुणवद् के आधार पर अपराध का निर्धारण होगा।[५] **स्मृतिचन्द्रिका** ने याज्ञवल्क्य को उद्धृत कर कहा है-"यहाँ नारी के लिए भी दण्ड का विधान होने से ऐसा प्रतीत होता है कि यह कथन पारस्परिक अनुराग से उत्पन्न वैषयिक उपभोग के विषय में है। साथ ही ऐसी स्त्री को कठोर दण्ड का निर्देश दिया गया है। अतः यह प्रतीत होता है कि यह दण्डविधान उस स्त्री के लिए है जिसके निकट के सम्बन्धी उससे सती चरित्र का पालन करवाना चाहते हैं।

---

१. विष्णुधर्मसूत्र—उद्धृत, व्यवहारकाण्ड ३, पृ० -१८४६

२. गौतमधर्मसूत्र—२३/१४

३. वसिष्ठस्मृति—२१/१

४. आपस्तम्बधर्मसूत्र - २/१०/२७/१०

५. याज्ञवल्क्यस्मृति- २/२८६ पर सुबोधनी, बालम्भट्टी की व्याख्या।

सजाति के विषय में तथा अनुलोमगमन के विषय में स्त्री का अपराध पुरुष के अपराध से आधा माना जाता है, इसी के आधार पर दण्ड का निर्धारण भी किया जाता है क्योंकि याज्ञवल्क्य के उक्त मत में वधदण्ड के आधे अर्थात् नाक-कान काटने का दण्ड विहित किया गया है। कात्यायन के अभिमतानुसार एक ही प्रकार के अपराध में पुरुष को जितना दण्ड मिलता है, स्त्री को उसका आधा दण्ड देना चाहिए। जैसे यदि किसी अपराध विशेष में पुरुष को वधदण्ड मिलता है तो स्त्री को उसका आधा अर्थात् "अंगच्छेदन दण्ड" देना चाहिए।[१]

प्रायः सभी धर्मशास्त्रकारों ने अनिच्छा से या धोखों से संभुक्त नारी को भी अपराधिनी माना है। परन्तु उनके लिए दण्ड विधान नहीं था, उन्हें प्रायश्चित्त के द्वारा पवित्र होना पड़ता था। नारद स्मृति में ऐसी स्त्री को घर में गुप्त रूप से रखने तथा उसके लिए शृंगार वर्जना की व्यवस्था की है। ऐसी स्त्री को भूमि पर शयन करना चाहिए तथा मात्र जीवन-यापन के लिए अन्न ग्रहण करना चाहिए। हीन वर्ण के पुरुष द्वारा भोगी हुई स्त्री या तो त्याज्य है या वध्य।[२]

मनु के अनुसार यदि स्त्री-पुरुष के परस्पर अनुमति से व्यभिचार हो या काम के वशीभूत होकर कोई स्त्री पुरुष के पास स्वयं जाए तो वह गम्भीर रूप से अपराधिनी मानी जाती है।[३] बृहस्पति भी मनु के मत का समर्थन करते हैं। बृहस्पति के अनुसार यदि स्त्री स्वयं किसी पुरुष के घर जाकर स्पर्शादि से प्रलोभित करके कामोत्तेजित कर दे, वहाँ नारी गंभीरतम रूप से अपराधिनी होती है।[४]

कात्यायन ने भी कामभाव से किसी स्त्री का स्वयं आकर कामाचार करना गम्भीर अपराध माना है। पति के परदेश चले जाने पर यदि कोई स्त्री अभिसार करे तो उसका अपराध उपर्युक्त अपराध से कम होता है। कात्यायन ने ऐसी व्यभिचारिणी स्त्री को बन्धन में रखने का निर्देश दिया है।[५] वसिष्ठ ने व्यभिचार में सहमति वाली स्त्री के लिए

---

१. कात्यायन स्मृति—४८७

२. नारदस्मृति—उद्धृत स्मृतिचन्द्रिका—३२३

३. मनुस्मृति—८/३५८

४. बृहस्पतिस्मृति—उद्धृत स्मृतिचन्द्रिका ३२०

५. कात्यायनस्मृति—उद्धृत विवाद रत्नाकर—४००-४०५

शिरोमुण्डन करवाकर, सिर में घृत लगवाकर गधे पर नंगा करके बिठाने एवं घुमाकर मृत्यु यात्रा के लिए भेज देने की व्यवस्था दी है।[१]

गौतम एवं मनु ने अपने से छोटी जाति के व्यक्ति से व्यभिंचार करने पर उस स्त्री को जिसे रूप का गर्व है या जो अपने माता-पिता के धन का घमण्ड करती है कुत्तों से कटवाकर मार डालने की व्यवस्था की है।[२] वृद्ध हारीत ने व्यभिचारिणी या गर्भपातकारिणी स्त्री को पति द्वारा नाक-कान या अधर कटवाकर निकाल देने को कहा है। श्लोक–२२-२१ में आया है कि व्यभिचारिणी नारी को कटाग्नि में जला डालना चाहिए।[३]

नारद व कात्यायन ने कतिपय स्थितियों में स्त्री को निरपराधिनी माना है। यदि नपुंसक पुरुष अपनी पत्नी को स्वेच्छा से किसी परपुरुष को दे तो स्त्री का अपराध नहीं होता।[४] कात्यायन ने पराधीन स्त्री के साथ संभोग करने पर पुरुष का ही अपराध माना है।[५]

याज्ञवल्क्य स्मृति में स्त्रियों के तीन प्रमुख अपराधों का उल्लेख मिलता है।

१. निम्न जाति के साथ व्यभिचार करना

२. भ्रूण हत्या करना

३. अपने पति की हिंसा करना।[६]

मिताक्षरा की व्याख्या से कुछ इस प्रकार की प्रतीति होती है कि हीन वर्ण के साथ व्यभिचार करना ब्राह्मणी स्त्री के लिए पतन का कारण कहा गया है। अन्य वर्ण की स्त्री के लिए नहीं। इस मत की पुष्टि वहीं पर उद्धृत शौनक के मत से भी होती है–"पुरुष के पतन के जो निमित्त होते हैं वही स्त्री के भी होते हैं। किन्तु ब्राह्मणी हीन वर्ण की सेवा करने पर अधिक पतित होती है। सम्भवतः इन्हीं पतन के कारणों का

---

१. वसिष्ठस्मृति –२१/१-३

२. गौतमस्मृति – २३/१४. मनु स्मृति –८/३७१

३. बुद्ध हारीत –७/१९२, २२०-२१

४. नारदस्मृति –१५/६१

५. कात्यायनस्मृति–उद्धृत विवाद रत्नाकर ३८६

६. याज्ञवल्क्यस्मृति - ३/२९७

प्रतिपादन करने के लिए इससे पूर्व **याज्ञवल्क्यस्मृति** में मिताक्षरा द्वारा उद्धृत व्यास ने शूद्र के साथ व्यभिचार से गर्भधारण करने वाली, भ्रूण हत्या करने वाली, ब्रह्महत्या आदि पाप करने वाली, गुरु के साथ संभोग करने वाली, शिष्य के साथ संभोग करने वाली स्त्रियों को त्याज्य माना है।[१]

याज्ञवल्क्य के उक्त मत के आधार पर **मिताक्षरा** ने त्याग की व्याख्या उपभोग और धर्म कार्य से त्याग देना किया है, घर से निष्कासित करना नहीं। क्योंकि "निरुन्ध्यादेकवेश्मनि" तथा व्यास में आए हुए "जुङ्गित" पद का अर्थ "प्रतिलोमजचर्मकारादि" किया है।[२]

मनु के अनुसार सन्तान के लोभ से जो स्त्री पति का उल्लंघन करती है और परपुरुष-गमन करती है अथवा नीचवर्ण के पति को छोड़कर उच्चवर्ण के पति को ग्रहण करती है, वह इस लोक में निन्दित होती है और मरने के बाद शृगाल योनि को प्राप्त करती है तथा पापरोगों से पीड़ित होती है।[३] याज्ञवल्क्य ने व्यभिचारिणी स्त्री को सभी अधिकारों से वंचित कर तिरस्कृत जीवन यापन का निर्देश दिया है।[४]

धर्मशास्त्रों में स्त्रियों के समलैंगिक मैथुन को अत्यंत गम्भीर अपराध माना है। मनु ने ऐसी कन्या को जो दूसरी कन्या को दूषित करती हैं उसके पिता पर ४०० पण का दण्ड और अपराधिनी कन्या को दस कोड़े या बेत से ताड़ित करने का विधान किया है।[५] यदि कोई स्त्री किसी कन्या की योनि को अंगुलि प्रक्षेपण से दूषित करे तो तत्काल उसका शिरोमुण्डन एवं करच्छेदन कराकर गधे पर चढ़ाकर घुमाए।[६] गौतम के मत में यदि कन्या ही किसी कन्या की योनि को दूषित करने की चेष्टा करे तो गम्भीर अपराध होता है।[७]

---

१. याज्ञवल्क्यस्मृति -१/७२ पर मिताक्षरा द्वारा उद्धृत व्यास की व्याख्या।

२. याज्ञवल्क्यस्मृति –१/७२,

३. मनुस्मृति–५/१६१, १६२, १६३

४. याज्ञवल्क्यस्मृति–१/७०

५. मनुस्मृति–८/३६९

६. मनुस्मृति–८/३७०

७. गौतमस्मृति–उद्धृत सरस्वतीविलास–४७२

परन्तु यह कहना अनुचित होगा कि स्त्रियों के अपराध केवल व्यभिचार से सम्बन्धित होते थे। धर्मशास्त्रों का अवलोकन करने पर ज्ञात होता है कि उनमें नारी द्वारा किए गए कई अन्य अपराधों का भी उल्लेख हुआ है। मनुस्मृति एवं याज्ञवल्क्य स्मृति में हत्यारिणी स्त्री का उल्लेख प्राप्त होता है। याज्ञवल्क्य के अभिमत में जो स्त्री विष से किसी को मार डालने की या आग लगाने की योजना बनाती है या जिसने अपने पति, गुरुजनों एवं अपनी सन्तान का वध किया है, उसे नाक, कान, अधर काटकर बैलों के सींगों में बाँधकर लहूलुहान करके मार डालना चाहिए।[१]

मनुस्मृति नें स्त्रियों के छः अपराधों का वर्णन किया है–मद्यादि मादक द्रव्यों का सेवन करना, दुष्टों का संसर्ग, पति से अलग रहना, इधर-उधर निरर्थक घूमना, असमय में सोना और दूसरे के घर में निवास करना।[२] इसी तरह से मनु ने दुराचार करने वाली, मारने या फटकारने वाली, और अधिक धन व्यय करने वाली स्त्री को भी अपराधिनी माना है।[३] जो स्त्री मना करने पर भी विवाहादि उत्सवों में निषिद्ध मद्यपान करे, और सबके सामनें नाचने गाने में सम्मिलित हो, वह स्त्री छः कृष्णल अर्थदण्ड से दण्डित होती है।[४] स्वेच्छा से विवाह करने वाली स्त्री माता-पिता, भाई के दिए अलंकार, धनादि यदि ग्रहण करती है तो चोर के समान अपराधिनी होती है।[५]

उपर्युक्त विवरण से ज्ञात होता है कि धर्मशास्त्रों में स्त्रियों के व्यभिचार सम्बन्धीं अपराध विशेषरूप से तथा हत्या, मद्यपान, स्वेच्छाचारिता आदि अपराध स्वल्प रूप से दृष्टिगत होते हैं। धर्मशास्त्रकारों ने स्त्रियों के व्यभिचार सम्बन्धी अपराधों को पुरुषों की अपेक्षा अधिक गम्भीर माना है। इसका कारण यह है कि पुरुषों की अपेक्षा नारी का व्यभिचारशील होना समाज के लिए अधिक संक्रामक होता है। यही कारण है कि धर्मशास्त्रकारों ने स्त्रियों के प्रति कठोर दृष्टिकोण रखकर व्यभिचार पर नियंत्रण करने की चेष्टा की। दूसरा महत्वपूर्ण तथ्य यह है कि मनु, याज्ञवल्क्य, नारद आदि ने स्त्री के अपराध एवं दण्ड का निर्धारण करते समय वर्ण की अनुलोमता एवं प्रतिलोमता पर विशेष

---

१. याज्ञवल्क्यस्मृति–२/२७८, २७९

२. मनुस्मृति–९/१३

३. मनुस्मृति–९/८०

४. मनुस्मृति–९/८४

५. मनुस्मृति–९/९२

ध्यान रखा है। यही कारण है कि श्रेष्ठ पुरुष के साथ संगति करती हुई कन्या अपराधिनी नहीं है जबकि अपने से हीन जाति के साथ संगति करना गुरुतर अपराध माना गया है। व्यभिचार-अपराध के दण्ड निर्धारण में इस बात का भी ध्यान रखा गया है कि स्त्री ने व्यभिचार काम भाव से स्वयं किया है अथवा धोखे से या बलात् संभुक्त की गयी है। मनु और याज्ञवल्क्य का तुलनात्मक अध्ययन करने पर पता चलता है कि याज्ञवल्क्य की अपेक्षा मनु नारी के अपराधों के प्रति अधिक कठोर दृष्टि रखते हैं। नारद, कात्यायन के विचारों में अधिक उदारतापूर्ण दृष्टि परिलक्षित होती है। धर्मसूत्रकारों में विशेष रूप से गौतम ने नारी अपराधों का गम्भीर रूप ग्रहण करते हुए तदनुरूप कठोर दण्ड व्यवस्था का निर्देश किया है। नारी के प्रति दण्ड निर्धारण में प्रायः सभी धर्मशास्त्रकारों के मत में साम्य परिलक्षित होता है। प्रायः सभी धर्माचार्यों ने पुरुष को देने वाले दण्ड का आधा दण्ड नारी के लिए निर्धारित किया है।

भारतीय कला में मनके

मानिक चन्द्र गुप्ता

इलाहाबाद

The author in this paper has thrown light on the different types and usages of beads. The use of beads as a source of beautification of the body of women as well as of the stone-images and *stambhas* (posts) have been an important aspect of Indian Art from times immemorial. These are the basic evidences of the economy and the cultural consciousness of the society.

भारतीय कला में मनकों का निर्माण महत्वपूर्ण कलात्मक पक्ष का प्रतिनिधित्व करता है। "मनके" अंग्रेजी के "बीड्स" शब्द का हिन्दी अनुवाद है। इनका सम्बन्ध कला से है। सभ्यता के आदिम-चरण से कला और जीवन का अपरिहार्य सम्बन्ध रहा है। मूलतः जीवन की अभिव्यक्ति ही कला का रूप धारण करती है। कला की आत्मा सौन्दर्यानुभूति है। सौन्दर्यानुभूति प्रकृतितः जीवन की इच्छा है। इस प्रकार कला और जीवन सापेक्ष हैं। इस पृष्ठभूमि में मनकों की आवश्यकता एवं उपादेयता को समझा जा सकता है।

मानव ने सर्वप्रथम किस प्रकार स्वयं को आभूषित किया होगा? मनकों के प्रथम निर्माता के मन में क्या आदर्श रहे होंगे और इस ज्ञान के क्या स्रोत रहे होंगे? मनके कैसे बने? इत्यादि प्रश्नों का पूर्णतया उत्तर देना असम्भव नहीं तो दुष्कर अवश्य है। एतद्विषयक पीटर फ्रांसिस का कथन उल्लेखनीय है, "मानव पाषाण और अन्य अपेक्षाकृत् कम टिकाऊ वस्तुओं का प्रयोग उपकरणों के रूप में २० लाख वर्षों से अधिक समय से करता रहा है। लगभग ३५००० वर्ष पूर्व तकनीक में महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए और मनुष्य ने उपकरणों के अतिरिक्त अन्य वस्तुओं का निर्माण प्रारम्भ किया। ये कला के प्रथम प्रारूप थे। मनके प्रथम कलावस्तु के परिचायक हैं। जैसा कि हम आशा करते हैं कि सर्वप्रथम मनके अपक्व हैं परन्तु वे मानव की कहानी में मील के पत्थर का प्रतिनिधित्व करते हैं।"[१]

---

१. पीटर, फ्रांसिस, (१९८०) "दि अर्लिएस्ट बीड्स इन इंडिया"

प्रारम्भिक भारतीय मनकों की समस्या पर विगत दशकों में नया प्रकाश पड़ा है। पुरातात्त्विक साक्ष्यों के आलोक में कहा जा सकता है कि मनकों का प्रारम्भ उच्च पूर्वपाषाण काल में हो चुका था।[१] गंगाघाटी में मध्य पाषाण युगीन नर-कंकालों के प्राप्त होने से मनकों के विषय में हमारी जानकारी बढ़ती है। ये नर-कंकाल अस्थि-निर्मित हार एवं कुण्डल धारण किए हुए हैं। इसके अतिरिक्त विविध आकार-प्रकार के अस्थि एवं शृंग-निर्मित आभूषण उपलब्ध हुए हैं।[२] बेलन घाटी में नवपाषाणिक महगड़ा नामक उत्खनित स्थल से मिट्टी के मनके एवं छिद्रयुक्त सीप के आभूषण प्राप्त हुए हैं।[३] ताम्रपाषाणिक स्थलों एवं दक्षिण भारत और विन्ध्य क्षेत्र की बृहद् पाषाणिक समाधियों के उत्खननों से मनकों का प्राप्त होना इस सन्दर्भ में महत्वपूर्ण है।

हड़प्पा की संस्कृति में मृत्पात्र एवं मुद्रा-निर्माण के समान ही मनकों के निर्माण का एक विकसित व्यवसाय था। इस संस्कृति को प्रकाश में लाने वाले सभी स्थलों से बहुसंख्यक मनके प्राप्त हुए हैं। ऐतिहासिक स्थलों में मुख्य रूप से तक्षशिला,[४] हस्तिनापुर,[५] अहिच्छत्रा,[६] कौशाम्बी,[७] राजघाट,[८] वैशाली,[९] इत्यादि उल्लेखनीय हैं, जहाँ से प्रभूत मात्रा में मनके प्राप्त हुए हैं।

प्रागैतिहासिक काल में मात्र अस्थि और शृंग को ही आभूषण के लिए प्रयुक्त किया गया है। ताम्रपाषाणिक युग में बहुमूल्य पत्थरों, धातुओं और मिट्टी का प्रयोग हुआ है। हड़प्पा-संस्कृति से सम्बन्धित अनेक स्थलों एवं ऐतिहासिक काल के स्थलों से मिलने वाले मनके इस तथ्य की पुष्टि करते हैं कि अगेट, कोराल, कार्नेलियन, गारनेट, ग्रेनाइट, जैस्पर, लैपिस-लैजुली, टोपाज, इत्यादि बहुमूल्य पत्थरों का प्रयोग मनकों के निर्माण के

---

१. वही, (१९८० ए) "अर्ली ह्यूमन एडार्नमेन्ट इन इण्डिया आर्ट : दि अपर पैलियोलिथिक (बुलेटिन डेकन कालेज) रिसर्च इंस्टीट्यूट, ४०

२. जी० आर० शर्मा, वी० डी० मिश्र, "एक्सक्वेशंस एट महदहा", इलाहाबाद, १९८०

३. जी० आर० शर्मा, मण्डल, डी० "एक्सक्वेशंस एट महगड़ा", पृ० ८६, १९७७-७८

४. एच० सी० वेक, "बीड्स फ्राम टैक्सिला", मेमॉयर्स आफ दि ए० एस० आइ०, नं० ६५

५. बी० बी० लाल, "एक्सक्वेशंस एट हस्तिनापुर", एन्शिएण्ट इण्डिया, नं० १०-११ पृ० ९२, १९५०-५२

६. एम० जी०दीक्षित, "बीड्स फ्राम अहिच्छत्रा", एन्शिएण्ट इन्डिया, नं० ८, पृ० ३३-६३, १९५०

७. जी आर० शर्मा, "एक्सक्वेशन्स एट कौशाम्बी", पृ० १०५-२५, १९४८-५०

८. ए० के० नारायन, पुरुषोत्तम सिंह, "एक्सक्वेशंस एट राजघाट", पार्ट ३, पृ० २२-५०, १९७७

९. एन्शिएन्ट इण्डिया नं० ८

लिए किया गया। कांचली मिट्टी, पेस्ट, मिट्टी, शंख, हाथीदांत आदि के भी मनके बनते थे। धातुओं में सोना, चांदी, और तांबे का विशेष प्रयोग मनकों के निर्माण में हुआ था।

भारतीय मनकों के आकार-प्रकार में विविधता दर्शनीय है। आकार-प्रकार के आधार पर इन्हें हम अनेक वर्गों में रख सकते हैं। यथा-बेलनाकार, छोटे ढोलाकार, लम्बे ढोलाकार, अण्डाकार, अर्द्धवृत्ताकार, डिस्क, गोलाकार, रेखांकित, खण्डशः विभक्त, पेण्डेन्ट इत्यादि। इन मनकों को परस्पर एक सूत्र में क्रमशः पिरोकर हार, वलय, मेखला आदि बनाया जाता है। योरोपीय देशों की तरह भारत में भी शिल्पियों ने कलाकृतियों के निर्माण में मनकों को विशिष्ट स्थान प्रदान किया है। हड़प्पा से उपलब्ध मृण्मूर्तियों से इस तथ्य की प्रवल पुष्टि होती है। मृण्मूर्तियों का साक्ष्य इस बात का द्योतक है कि स्त्रियाँ मनकों से निर्मित मेखला पहनती थीं।

सौन्दर्य-वर्धन के साधन के रूप में मनकों की अद्वितीय भूमिका रही है। साहित्यिक विवरण इसके प्रमाण हैं कि नारी की सौन्दर्यवृद्धि नाना प्रकार के आभूषणों से होती है। यथा–

"नानाभरणसंयोगाद्यथा नार्या विभूषणम्"। (वायु पुराण ८७/२४, ब्रह्माण्ड पुराण ३/६२/२४)

इन आभूषणों के निर्माता के लिए "शिल्पी" शब्द का उल्लेख मिलता है।

यथा–

"विश्वकर्मा___शिल्पी___भूषणादिषु।" (मत्स्य पुराण ५/२७/२८)

मनकों से निर्मित आभूषण मुख्य रूप से हार एवं मेखला के रूप में प्रयुक्त है। एतद्विषयक साहित्यिक साक्ष्य सिद्ध करते हैं कि इसका प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों ही करते थे।

भारतीय कला के विविध आयामों ने मनकों से स्वयं को अलंकृत किया है। इस सम्बन्ध में कौशाम्बी की विशिष्ट कलाकृतियाँ उल्लेखनीय हैं। पाषाण प्रतिमाओं में बोधिसत्त्व की प्रतिमा जो यज्ञोपवीत धारण किए हुए प्रदर्शित है वह मनकों के प्रयोग से अलंकृत है। इस प्रतिमा के गले में मनकों की बनी माला है। इसी प्रकार वस्त्र-विन्यास से चित्रित एक अन्य बोधिसत्व की प्रतिमा में मनकों का बना हार आकर्षक है। शिरों को मनकों की आकृतियों से सजाया गया है। एक खण्डित पाषाण-प्रतिमा में नारी मनकों के बने हार एवं मेखला से अलंकृत है। एक खण्डित स्तम्भ में उत्कीर्ण मिथुन मूर्ति में नारी की मेखला में मनकों का रूप प्रदर्शित है। मातृ-गोद में चित्रित शिशु गले में हार एवं कमर में करधनी धारण किए है, जो मनकों से चिह्नित हैं।

पाषाण-प्रतिमाओं को ही नहीं अपितु पाषाण-स्तम्भों को भी मनकों से बनी माला से अलंकृत किया गया है। अनेक मृण्मूर्तियों में मनकों का चित्रण आभूषण के रूप में हुआ है। कौशाम्बी[१] के निकटस्थ मैनहाई नामक स्थल से उपलब्ध पाषाण प्रतिमाओं में भी उक्त तथ्य का अंकन मिलता है। खण्डित नारी प्रतिमा में उत्कीर्ण मेखला मनकों के व्यवहरण का सुन्दर दृष्टान्त है। कला के महत्वपूर्ण अवयव के रूप में मनकों का महत्व इस बात से भी सिद्ध होता है कि पशुओं के अंकन में भी इनका समान उपयोग किया गया है। इसी स्थल से प्राप्त एक पाषाण-निर्मित अश्व की गर्दन पर माला उत्कीर्ण है, जो मनकों से बनी प्रदर्शित है। दो डील वाले ऊंट एवं सिंहों से उत्कीर्ण घंटाकृति का निम्न भाग मनकों से आवृत अंकित है। सांची, भरहुत, कुम्हार (पटना), मेहरौली, कौशाम्बी, अमरावती, मथुरा, महोली, वृन्दावन, सोख, जमसोत, (इलाहाबाद) आदि स्थलों से प्राप्त शालभंजिकाएं मनकों से निर्मित हार एवं मेखला से सुसज्जित हैं।[२]

मनकों का प्रयोग हार के रूप में गले में एवं मेखला के रूप में कटिप्रान्त में किया गया है। इसके अतिरिक्त हस्ताभूषण में वलय के रूप में भी इनका प्रयोग किया गया है, जैसा कि कौशाम्बी की अनेक कलाकृतियों से स्पष्ट है। पेन्डेन्ट के रूप में भी मनकों का उपयोग मिलता है। इसको स्त्री-पुरुष सभी धारण करते थे जैसा कि साहित्यिक साक्ष्य भी इसकी पुष्टि करते हैं–

"वलयांगद केयूर हार___। (वायुपुराण ४५/४५)

अमरावती और अजन्ता से प्राप्त मूर्तियों में भी मनकों का सुन्दर स्वरूप देखने को मिलता है। कण्ठाभूषण का उल्लेख वैदिक ग्रन्थों से ही प्राप्त है।

यथा–

'हिरण्यकर्णं मणिग्रीवम्' (ऋग्वेद १/१२२/१४)

नागार्जुनी कोण्डा[३] की कला कृतियों में एक स्थल पर नारी को कण्ठ में हार पहने हुए चित्रित किया गया है। अजन्ता की एक मिथुन मूर्ति में स्त्री और पुरुष दोनों ही गले में हार पहने हुए हैं। अन्यत्र नागार्जुनी कोण्डा[४] की एक दम्पति-मूर्ति में स्त्री और पुरुष आकृतियाँ कमर में मेखला धारण किए हैं।

---

१. द्रष्टव्य, संग्रहालय, प्राचीन इतिहास विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय।

२. यू० एन० राय, शालभंजिका, पृ० ३९-७४, १९७८

३. पी० आर० रामचन्द्रराव, "आर्ट्स आफ नागार्जुन कोंडा "फलक ५३, पृ० १४०

४. वही, फलक ४०, पृ० ११४

प्राचीन भारतीय जीवन के विभिन्न पक्षों का भी बोध मनकों के माध्यम से होता है। यह एक विशिष्ट उद्योग को इंगित करता है। मनकों के निर्माताओं के एक समुदाय का भी अस्तित्व विदित होता है। शिल्पियों के सामाजिक स्तर क्रम और अर्थव्यवस्था की भी जानकारी होती है। मनकों के आकार-प्रकार एवं निर्माण हेतु प्रयुक्त पदार्थों से आर्थिक स्थिति का अनुमान किया जा सकता है। बहुमूल्य पत्थरों पर बने मनके निश्चित रूप से धनी लोगों के रहे होंगे। मिट्टी एवं अन्य निम्न कोटि के पत्थर पर बने मनके निर्धन वर्ग के लोगों का प्रतिनिधित्व करते हैं।

आभूषण ही सौन्दर्य वर्धन के प्रमुख साधन हैं। सौन्दर्य के प्रति मानव की जागरूकता बौद्धिक चेतना के स्तर को द्योतित करती है। बौद्धिक चेतना से समाज विशेष की सांस्कृतिक चेतना का अनुमान होता है। मनकों का निर्माण विशिष्ट तकनीक का भी परिचायक है। इस प्रकार मनके जहाँ एक ओर कला को समृद्ध करने में सहायक हैं, वहीं दूसरी ओर समाज के विविध पहलुओं की जानकारी के मूलसाक्षी हैं।

गढ़वाल के प्रमुख संस्कृत-कवि एवं उनके काव्य

डॉ० जयकृष्ण गोदियाल

श्रीनगर, गढ़वाल

The ancient kings of Garhwal were well versed in Sanskrit and supported Sanskrit poets who enriched the Sanskrit literature with their writings on various subjects. In the present paper the writer has attempted to throw light on the ancient tradition of Sanskrit writings and their authors.

विश्व-साहित्य में अपनी निर्विवाद प्राचीनता, महत्ता तथा समृद्ध साहित्यिक-परम्परा के लिए संस्कृत-वाङ्मय सम्पूर्ण विश्व में सुप्रसिद्ध व सर्वोत्तम है। भाषा-विज्ञान के क्षेत्र में जो नवीनतम शोधकार्य व अन्वेषण हुए हैं उनके अध्ययन से स्पष्ट है कि संसार की समस्त भाषाओं की उत्पत्ति संस्कृत भाषा से ही हुई है।[१]

भारतवर्ष के समस्त प्रान्तों में संस्कृत-भाषा के अध्ययन-अध्यापन की परम्परा नितान्त प्राचीन है। इस भाषा ने भारतीय जन-जीवन एवं उसके साहित्य को प्राचीन काल से ही अनुप्राणित किया, जिसका गहन प्रभाव भारतीय-मानसिकता पर आज भी परिलक्षित होता है। संस्कृत-लेखन की परम्परा को सृष्टि-रचना से जोड़ना कोई अतिशयोक्ति न होगी। सहस्रों वर्षों के उत्थान और पतन की ऐतिहासिक गाथाओं के सूक्ष्म विश्लेषण से यह सुस्पष्ट है कि प्राचीनकाल में समस्त आर्यावर्त की बोलचाल की भाषा संस्कृत थी। इसी कारण भारतीय-जीवन पर इसकी अमिट छाप दृष्टिगोचर होती है। यदि हम भारतीय जन शुद्ध, सात्विक अन्तःकरण से अपने आचार-विचार, धर्म-दर्शन, संस्कृति-सभ्यता, कला, इतिहास तथा वैयक्तिक जीवन का आत्मनिरीक्षण करते हुए उस पर चिन्तन-मनन करें, तो, हमें निःसन्देह यह अनुभूति होती है और की जा सकती है कि समस्त भारतीय लोगों का

---

१. *An Introduction to Comparative Philology*. Dr. P.D. Gune page-99-105
भाषा विज्ञान, डॉ० कर्णसिंह, पृ० ४९, ८०, १५४-२०४,

जीवन संस्कृतमय था तथा आज भी है। निष्कर्ष यह है कि संस्कृत भाषा भारतीय-संस्कृति की पर्याय है।

भारतीय जीवन को प्रतिबिम्बित करने वाली संस्कृत काव्य-धारा आर्यावर्त में सदैव सर्वत्र समान रूप से प्रवाहित होकर भारतीय जन-जीवन तथा उसके अनुपम साहित्य को सिंचित, पल्लवित एवं पुष्पित करती रही है।

उत्तुङ्ग हिमालय के शिखरों से प्रवहणशील अगाध जलधारा वाली भगवती भागीरथी जिस प्रकार, अनादि काल से, अपने अमृतमय रस से भारत-भूमि को सस्य-सम्पन्न एवं समृद्धिशाली बनाती आयी है उसी प्रकार गढ़वाल में, जिसे केदारखण्ड-देवभूमि आदि अनेक नामों से जाना जाता है, काव्य-स्रोतस्विनी वैदिक-काल से ही प्रवाहित होती रही है और उसने संस्कृत-वाङ्मय को सदैव समुन्नत किया है।

वैदिक काल से लेकर महाभारत काल तक इस प्रदेश में धार्मिक तथा आध्यात्मिक चेतना के अनेक ऐसे प्रेरणादायी केन्द्रों, मठों, विद्यापीठों व आश्रमों का उल्लेख मिलता है[१] जिनमें संस्कृत शिक्षण की व्यवस्था थी। इन आश्रमों में कई वैदिक एवं पौराणिक ऋषि-मुनियों व तपस्वियों ने साहित्य-साधना करते हुए परम-पुरुषार्थ को प्राप्त किया। उत्तरवर्ती काल में इसी परम्परा में भारतीय संस्कृति के आदर्श स्वामी रामतीर्थ, स्वामी विवेकानन्द, स्वामी दयानन्द आदि महात्माओं ने देवभूमि गढ़वाल को साधना केन्द्र के रूप में अपनाया और उनमें कुछ सन्त काव्य-रचना करते हुए पञ्चतत्त्व में यहीं विलीन हो गये। इन आराधकों द्वारा विरचित अधिकांश साहित्य यद्यपि संरक्षण सुविधाओं के अभाव में विनष्ट होता गया, फिर भी, गढ़वाल में संस्कृत-वाङ्मय की विविध विधाओं पर लिखे गये असंख्य काव्य तथा शास्त्रादि प्रकाशित व अप्रकाशित रूप में आज भी उपलब्ध हैं, जो यहाँ (हिमालय) की सांस्कृतिक, सामाजिक, दार्शनिक, धार्मिक, आध्यात्मिक, राजनैतिक, ऐतिहासिक, भौगोलिक, साहित्यिक तथा कलात्मक विशेषताओं एवं दीर्घकालीन अमोघ परम्पराओं को प्रकाशित करने की दृष्टि से अत्यधिक महत्वपूर्ण तथा उपादेय हैं। इन महत्त्वपूर्ण किन्तु अप्रसिद्ध ग्रन्थों के अध्ययन से कई ऐसे ऐतिहासिक तथ्य सामने आ सकते हैं जो आज तक अस्पष्ट हैं और संपूर्ण विश्व में विद्वानों के चर्चा के विषय बने हुए हैं। आर्यों के मूल स्थान के विषय में जहाँ विश्व भर के विद्वानों में आज भी

---

१. **उत्तराखण्ड का इतिहास**, भाग—१, २।

वैमत्य है वहीं एक शताब्दी पूर्व गढ़वाल में लिखे गये 'कनकवंश महाकाव्य' में कवि ने ऐतिहासिक साक्ष्यों के आधार पर इस प्रदेश को आर्यों का मूल स्थान माना है।[1]

गढ़वाल में संस्कृत-वाङ्मय की जो अभिवृद्धि हुई उनमें काव्य, नाटक, ज्योतिष, धर्मशास्त्र, तन्त्रविद्या, कर्मकाण्ड, आयुर्वेद, स्तोत्र, निबन्ध तथा कोशग्रन्थ प्रमुख हैं। इन समस्त काव्यों, शास्त्रीय ग्रन्थों एवं उनके रचयिताओं का विस्तृत विवरण देना प्रस्तुत प्रसंग में संभव नहीं है, किन्तु, गढ़वाल में विद्यमान संस्कृत लेखन की परम्परा एवं उसके कतिपय प्रमुख कवियों का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत करना ही इस शोधपत्र का मुख्य विषय है।

वैसे तो संस्कृत-साहित्याकाश के देदीप्यमान नक्षत्र, सरस्वती के विख्यात कलाकार महाकवि कालिदास को भी कतिपय विद्वानों ने गढ़वाली सिद्ध करने का प्रयास किया है और इसकी प्रामाणिकता के लिए चमोली जिले में स्थित प्राचीन मन्दिर कालीमठ तथा उनके द्वारा किये गये हिमालय के सूक्ष्म वर्णनों को साक्ष्य माना गया है, किन्तु, वास्तविकता यह है कि अपनी प्रतिभा के प्रकाश से सम्पूर्ण विश्व को आलोकित करने वाले कालिदासादि महाकवियों की महत्ता की इयत्ता देश तथा काल की परिधि से घेरी नहीं जा सकती। वे सार्वदेशिक तथा सार्वकालिक कवि थे। कालिदास के साहित्य में केवल हिमालय तथा गढ़वाल का ही सूक्ष्मातिसूक्ष्म वर्णन उपलब्ध नहीं होता, अपितु, उसमें सम्पूर्ण आर्यावर्त के भौगोलिक व प्राकृतिक चित्रण के साथ-साथ मानव धर्म का प्रतिपादन हुआ है।

इसी विषय-विशदता के कारण संस्कृत साहित्य के अध्येता, महाकवि कालिदास को कभी हिमालय का, कभी बंगाल का, व कभी उज्जयिनी का सिद्ध करते रहे हैं। इस प्रसंग में मात्र इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि महाकवि कालिदास भारत के थे। प्राचीन कवियों की चिन्तन-दृष्टि ऐसी ही थी। संकीर्णता आज की शिक्षा की देन है।

ऐतिहासिक प्रमाणों से स्पष्ट होता है कि गढ़वाल के समस्त प्राचीन प्रशासक संस्कृतज्ञ, विद्याप्रेमी एवं संस्कृत-कवियों के आश्रयदाता थे। पँवारवंशीय प्रथम राजा 'कनक पाल' सातवीं शताब्दी में यहाँ का शासक था। उसके दरबार में कई संस्कृत-महाकवियों के रहने के संकेत मिलते हैं।[2] गढ़वाल के संस्कृत-कवियों में, जिनकी रचनाएँ आज उपलब्ध होती हैं, तेरहवीं शताब्दी के 'भट्ट अल्लाटनाथ' का नाम उल्लेखनीय है। महाकवि

---

१. **कनकवंश महाकाव्य,** १ व २ सर्ग।

२. **उत्तराखण्ड का इतिहास,** भाग ३.

'अल्लाटनाथ' सूर्यसेन नरेश के सभाकवि थे। इस महाकवि ने **'निर्णयामृत'** तथा **'सकल-पुराणसमुच्चय'** नामक दो संस्कृत काव्यों की रचना की जो क्रमशः धर्मशास्त्र व पौराणिक विषयों का प्रतिपादन करते हैं। धर्मशास्त्र के प्रमुख सिद्धान्तों के प्रतिपादन की दृष्टि से **'निर्णयामृत'** प्रामाणिक व ख्यातिप्राप्त ग्रन्थ है।

सोलहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में गढ़वाल नरेश 'मानशाह' के आश्रित तथा राजज्योतिषी महाकवि 'भरत' ने **'मानोदय'** नामक महाकाव्य की रचना की। इस काव्य में राजा मानशाह द्वारा चम्पावत नरेश को पराजित करने के वर्णन के साथ-साथ श्रीनगर की प्राकृतिक-सुषमा का हृदयग्राही चित्रण किया गया है। यह काव्य संस्कृत के ऐतिहासिक महाकाव्यों –**महाभारत, बुद्धचरित, विक्रमांकदेवचरित, राजतरंगिणी** जैसी समृद्ध व प्राचीन परम्परा-का अनुवर्तक है। इसी समय 'मेधाकर' नाम के एक अन्य महाकवि हुए। ऐतिहासिक उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि महाकवि मेधाकर 'भरत' कवि के वंशज थे। इन्होंने भी कई काव्यों की रचना की। इनकी रचनाओं में **'रामायण प्रदीप'** महत्त्वपूर्ण कृति है। राहुलसांकृत्यायन के अनुसार महाकवि 'मेधाकर' प्रदीपशाह के समकालीन थे, जिनका समय १७१७ ई. माना जाता है।

'रामायण प्रदीप' में प्रदीपशाह की ऐतिहासिक गाथा के साथ-साथ राम का पवित्र आदर्श-चरित्र वर्णित है। प्रदीपशाह के अतिरिक्त इसमें अजयपाल, मानशाह, महीपतिशाह, पृथ्वीपतिशाह, फतेशाह एवं उपेन्द्रशाह आदि गढ़नरेशों की वंशावली, उनकी वीरता तथा तत्कालीन ऐतिहासिक, सामाजिक, धार्मिक व राजनैतिक घटनाओं का भव्य चित्रण किया गया है।

उत्तरवर्त्ती समय में मेधाकर कवि के पुत्र 'रामदत्त' संस्कृत के प्रकाण्ड पण्डित हुए। इन्होंने प्रद्युम्नशाह की प्रशस्ति के रूप में **'प्रद्युम्नोदय'** नामक काव्य लिखा।

अठारहवीं शताब्दी में देवलगढ़ के समीप बहुगुणा वंश में उत्पन्न 'कुमुदानन्द' बहुगुणा, माघ-भवभूति-श्रीहर्ष आदि-प्राचीन कवियों की परम्परा के महाकवि हुए। महाकवि 'कुमुदानन्द' ने **'सुदर्शनोदय'** नामक काव्य लिखा। इस काव्य में यहाँ के तत्कालीन शासक राजा सुदर्शनशाह, जो अनेक संस्कृत कवियों के आश्रयदाता थे, की जीवन-गाथा, गोर्खा शासन तथा श्रीनगर में टिहरी में राजधानी स्थानान्तरित करने का रोचक वर्णन किया गया है।

रस-छन्दोलंकार आदि समस्त काव्य-तत्त्वों की संयोजना की दृष्टि से भी यह काव्य महत्वपूर्ण है। इसमें वर्णन किया गया है कि राजा सुदर्शनशाह के शासन काल में वेदों के अध्ययन व उनके श्रवण की विशेष व्यवस्था थी।

सुदर्शनशाह के दरबार में संस्कृत के विभिन्न विषयों के प्रतिभाशाली विद्वान् विद्यमान थे। इनमें सत्यानन्द और दुर्गादत्त ज्योतिष के प्रकाण्ड पण्डितों में गिने गये हैं। इतिहासकारों ने इन दोनों कवियों को महान व अद्वितीय ज्योतिषी स्वीकार किया है। 'गुलदस्त तवारीख' के लेखक मीयाँ प्रेमसिंह के मतानुसार इनके समान ज्योतिषी न कोई हुआ है और न कोई होगा।[१]

गढ़वाल के ज्योतिषी विद्वानों की परम्परा यद्यपि काफी समृद्ध रही है, तो भी, इस परम्परा में पूर्वोक्त आचार्यों के अतिरिक्त 'वासवानन्द' ज्योतिषी का नाम उल्लेखनीय है। इनका समय सत्रहवीं शताब्दी का उत्तरार्ध माना गया है। इनका एकमात्र ग्रन्थ "प्रश्नसिन्धु" उपलब्ध होता है। इसमें संस्कृत के ललित छन्दों में ज्योतिष के सिद्धान्तों की व्याख्या की गई है। इन्होंने अपनी कृति के विषय में लिखा है :–

श्रीवासवानन्दकवेः प्रबन्धे प्रश्नाख्यसिन्धौ विमलोक्तियुक्ते
युक्तोष्टमोसौ त्रिविधिरेववृत्तैः वंशाभिधानो रुचिरस्तरंगः

महाकवि वासवानन्द विद्वत्ता के साथ ही महान पराक्रमी, स्वाभिमानी, कुशल तान्त्रिक एवं चातुर्य के धनी व्यक्ति थे। गढ़वाल में अंग्रेजों के प्रवेश के विरोध में पण्डितराज वासवानन्द ने बगावत का झण्डा खड़ा करने के साथ ही भूमिगत आन्दोलन भी चलाया।

सुदर्शनशाह के आश्रय में रहने वाले संस्कृत-विद्वानों में महाकवि 'हरिदत्त' शर्मा नौटियाल को विशेष ख्याति मिली। इनकी विद्वत्ता से प्रभावित होकर राजा सुदर्शनशाह ने इन्हें राजगुरु एवं धर्माधिकारी के पद पर नियुक्त किया। इनका धर्मशास्त्रीय ज्ञान उच्चकोटि का था। इन्होंने अनेक काव्यों की रचना की। इनकी कृतियों में **सभा-भूषण नाटक, विष्णुस्मृति, धर्म्मवल्ली, लघुरामायण, लघुभागवत्, नक्षत्रमालास्तोत्र, गंगालहरी, श्रृंगा-रलता, रामायणदीपिका, कामदूत, भोज्यावलि, उभयार्थसूचिका** आदि काव्य महत्वपूर्ण हैं।

महाकवि हरिदत्त शर्मा ने सभी शास्त्रों में अगाध पाण्डित्य प्राप्त किया था, फिर भी, काव्य-रचना में उनकी विशेष रुचि थी। गढ़वाल के संस्कृत कवियों में इनका विशिष्ट स्थान है। संस्कृत-वाङ्मय में इनका योगदान विशेष महत्व रखता है। इनके ज्येष्ठ भ्राता विष्णुदत्त भी संस्कृत के अच्छे कवि थे, किन्तु इनका कोई भी काव्य उपलब्ध नहीं होता।

---

१. **गुलदस्त तवारीख पृ० ८६.**

कतिपय उल्लेखों के अनुसार रस विषयक शास्त्रीयग्रन्थ 'शृङ्गारलता' की रचना इन दोनों बन्धुओं ने संयुक्त रूप से सम्पन्न की थी।

उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में श्रीनगर के समीपस्थ डाँग नामक गाँव में उर्वीदत्त डंगवाल नाम के कवि हुए। इन्होंने 'एडवर्डवंशम्' महाकाव्य लिखा। इस काव्य में कवि ने आंग्लदेशीय राजाओं का ऐतिहासिक तथा राजनैतिक वर्णन करते हुए बीस शताब्दियों की प्रमुख घटनाओं का विवेचन किया है। उत्तराखण्ड में लिखा गया यह एक उच्चकोटि का ऐतिहासिक महाकाव्य है। इसी समय डबरालस्यूँ पट्टी में सदानन्द डंगवाल नाम के एक अन्य कवि हुए जिन्होंने 'नर नारायण' नाम का काव्य लिखा। इस काव्य में सृष्टि-वर्णन के साथ ही अनेक पौराणिक उपाख्यान वर्णित हैं। यह काव्य धार्मिक महाकाव्यों की परम्परा का श्रेष्ठ रत्न है। सदानन्द डंगवाल ने इस महाकाव्य के अतिरिक्त 'रास-विलास' नामक एक गीतिकाव्य भी लिखा जो कि श्रीमद्भागवत् की रास-लीला पर आधृत है। यह काव्य कृष्ण और गोपियों की पारस्परिक अनुरक्ति, भक्ति तथा तन्मयता का प्रतीक है।

गढ़वाल में सदानन्द नाम के एक अन्य कवि हुए। इनका स्थान देवप्रयाग माना गया है। इन्होंने टिहरी नरेश कीर्तिशाह की प्रशंसा में बारह सर्गों का 'कीर्तिविलास' महाकाव्य लिखा।

महाराजा फतेशाह के दरबारी कवि रामचन्द्र कण्डियाल ने उन्नीसवीं शताब्दी के प्रथम दशक में अपने आश्रयदाता की तारीफ में 'फतेशाह यशोभूषण' काव्य की रचना की। यह काव्य संस्कृत एवं प्राकृत भाषा में लिखा गया है।

पौड़ी के समीप कोठार गाँव के निवासी विजयानन्द बहुगुणा ने उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में प्राकृतिक-प्रकोप बाढ़ की विनाश-लीला का वर्णन करते हुए 'बिरहीनदोदय' नामक काव्य-रचना की। इस काव्य में कवि ने बाढ़ का नैसर्गिक चित्रण किया है।

जिन प्रमुख संस्कृत कवियों एवं उनकी कृतियों का यहाँ विवेचन किया गया है, उनके अलावा अन्य बहुत से महाकवि इस उत्तराखण्ड (गढ़वाल) में हुए और इन्होंने शताधिक काव्यों का प्रणयन किया। इनमें जटाधर, देवराज कवि, हरिकृष्ण दौर्गादत्ति रुडोला, जिनेन्द्र भारतीय, रामप्रसाद हटवाल, शिव प्रसाद भारद्वाज, परमानन्द कोटियाल व चण्डी प्रसाद आदि कवियों का संस्कृत वाङ्मय में अविस्मरणीय योगदान रहा है। संस्कृत-साहित्य के पाश्चात्य समीक्षकों में सुप्रसिद्ध विद्वान् मैक्समूलर ने हरिकृष्ण दौर्गादत्ति रुडोला की

काव्य-प्रतिभा एवं उनके काव्यों–'शतश्लोकी रघुवंश' व 'प्रस्तावपुष्पाञ्जलि'–की मुक्तकंठ से प्रशंसा की है।

गढ़वाल में संस्कृत-विद्वानों की प्राचीन काल से चली आ रही परम्परा आज भी साहित्य-सृजन में तल्लीनता के साथ अग्रसर है। बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में यहाँ बालकृष्ण भट्ट नाम से विख्यात महाकवि हुए। इन्होंने अपनी काव्य-प्रतिभा के प्रकाश से संस्कृत-साहित्य को गौरवान्वित किया है। महाकवि भट्ट की तीस से भी अधिक कृतियाँ समुपलब्ध हैं, जिनमें कुछ अभी भी अप्रकाशित हैं। इनकी प्रकाशित रचनाओं में **'कनकवंशमहाकाव्य', स्वतन्त्रभारत, तपोवनशतकम्,** काव्यप्रबन्ध उच्चकोटि के काव्य हैं। इनमें कतिपय काव्य उत्तर प्रदेश सरकार द्वारा पुरस्कृत भी किए गये हैं। महाकवि भट्ट का **'कनकवंश'** महाकाव्य संस्कृत-साहित्य के ऐतिहासिक महाकाव्यों की परम्परा में सर्वोत्तम रचना है। सत्ताईस सर्गों के इस महाकाव्य में साठ से अधिक गढ़नरेशों की सामाजिक, राजनैतिक, धार्मिक व ऐतिहासिक उत्थान-पतन की विस्तृत गाथाओं के चित्रण के साथ ही गढ़वाल की भौगोलिक एवं प्राकृतिक सम्पदाओं की प्रामाणिक विवेचना की गई है। गढ़वाल के प्राचीन इतिहास की जानकारी की दृष्टि से यह काव्य अत्यधिक उपयोगी एवं प्रामाणिक है।

प्रस्तुत लघु शोध-निबन्ध में जिन कवियों का उल्लेख किया गया है उनके अतिरिक्त गढ़वाल में कई अन्य विद्वान् कवि हुए जिन्होंने संस्कृत-वाङ्मय की विभिन्न काव्य-धाराओं को अपनी कृतियों से समलङ्कृत व समृद्ध किया। ऐसे कवियों में–मालू पंडित, बदरीदत्त शर्मा, महीधर, पंडित मोहनानन्द, सुरेशानन्द जोशी, मित्रानंद जोशी, भोलादत्त शास्त्री, लीलानन्द गोदियाल, श्रीधरानन्द घिल्डियाल, वाचस्पति गैरोला, शशिधर शास्त्री, श्रीकृष्ण सेमवाल, मार्गदत्त शर्मा, परमानन्द पाण्डेय-प्रभृति का नाम उल्लेखनीय है। इन साहित्यकारों में कुछ आज भी साहित्य-साधना में तल्लीन हैं और अपने विश्वविश्रुत संस्कृत-वाङ्मय को समृद्ध बनाने में लगे हुए हैं।

प्रस्तुत विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि 'शिव' की लीलास्थली, ऋषि-मुनियों की तपोभूमि हिमालय-गढ़वाल में अनादिकाल से काव्य रचना होती रही है और वह साधना आज भी निर्विघ्न रूप से जारी है जिस पर स्वतंत्र अध्ययन अपेक्षित है।

संस्कृत धातुपाठों में पठित धातुओं का समूहीकरण

(ध्वनि और अर्थ की दृष्टि से)

डॉ० सुमन सैनी

हरियाणा

Sanskrit amounting to 9375 *dhātus,* enumerated in traditional *dhātupāthas* may be reduced to 800, when examined in the light of the principles of Phonetics and Semantic. According to author, this will also help in tracing the line of development of Sanskrit *dhātus.*

संस्कृत-भाषा के धातुओं का प्राचीनतम रूप ऋग्वेद में उपलब्ध होता है। परन्तु संस्कृत, ग्रीक और लैटिन से भी प्राचीन भारोपीय-भाषा का अस्तित्व भाषा-वैज्ञानिकों द्वारा सिद्ध किया जा चुका है, जो इन भाषाओं की जननी थी। इस लुप्त भारोपीय-भाषा का वाल्डे पॉकार्नी, बुगमैन, वॉकरनागल, मायरोफर आदि विद्वानों द्वारा पुनर्निर्माण एवं व्याख्या की गई है, जिससे इस प्राचीन भारोपीय-भाषा में भी शब्दों के आधारभूत धातुओं की सत्ता सिद्ध होती है। संस्कृत-धातुओं का मूल-आधार भी भारोपीय धातु थे परन्तु इन भारोपीय-ध्वनियों के संस्कृत में रूपान्तरण तथा परिवर्तन का प्रभाव संस्कृत धातुओं पर पड़ा और भारोपीय-भाषा के अनेक धातु संस्कृत-भाषा में आने पर लुप्त अथवा परिवर्तित हो गए। जैसे eo-अ में, ēō-आ में परिवर्तित हुआ। भारोपीय तालव्यवर्ग अंशतः संस्कृत में ऊष्म-ध्वनियों में परिणत हो गया जैसे ky-श में। भारोपीय कण्ठ्य और कण्ठौष्ठ्य वर्ग संस्कृत में कण्ठ्य और तालव्य वर्ग में परिणत हो गया व समस्त मूर्धन्य वर्ग और तालव्य-वर्ग संस्कृत में आकर ही विकसित हुआ। इन ध्वनि-परिवर्तनों से अनेकानेक भारोपीय-धातु लुप्त, परिवर्तित तथा रूपान्तरित हो गए।

भारोपीय-धातुओं के संस्कृत में आने पर संस्कृत-धातुओं पर मूर्धन्य ध्वनियों, प्राकृत धातुओं, प्रादेशिक-विभाषा और संस्कृतेतर-भाषाओं के धातुओं का भी प्रभाव पड़ा तथा इससे कई नवीन धातु सत्ता में आए। वैदिक-संहिताओं की भाषा में प्रयुक्त ५० प्रतिशत धातुओं

का सम्बन्ध भारोपीय-भाषा के धातुओं से जोड़ा जा सकता है। परन्तु लौकिक-संस्कृत-साहित्य में प्रयुक्त संस्कृत-भाषा की धातुओं में यह प्रतिशत घट कर २७% रह गया है।

संस्कृत-व्याकरण-परम्परा के धातु पाठों में हमें साहित्य में प्रयुक्त एवं लोक में प्रचलित धातुओं का सङ्कलन प्राप्त होता है। धातुपाठों में सङ्कलित धातुओं का केवल एक-तिहाई भाग ही संस्कृत में साहित्यिक ग्रन्थों में प्रयुक्त है। संभवतः धातुपाठकारों की यह प्रवृत्ति रही थी कि उन्होंने साहित्य में प्रयुक्त रूपों के साथ ही प्रदेश-विशेष में बोले जाने वाले तत्तद् धातु के वैभाषिक-रूपों का भी ग्रहण धातुपाठों में किया। काशकृत्स्न-धातु-व्याख्यानम् में पठित कुल धातुओं की संख्या ४५७३ है। पल्सुले महोदय ने अपने *Concordance of Sanskrit Dhātupāṭhas* में संस्कृत-धातु-पाठों में पठित रॉथ-,[१] ह्विटने[२] और मोनियर विलियम्स[३] द्वारा स्वीकृत सभी संस्कृत धातुओं का सङ्कलन किया है। इसमें विभिन्न गणों में पठित भिन्न-भिन्न धातुओं की संख्या ९३७५ तक जा पहुँची है। इसका कारण मुख्य रूप से संस्कृत-भाषा में विविध-प्रदेशों में हुए क्रमिक विकास के कारण हुए स्थानीय प्रभाव, प्राकृत-प्रभाव, विविध ध्वनिवृत्तियों जैसे सादृश्य, लिपि, लोप, आगम, शब्दसिद्ध्यर्थ-धातु, अनुकरणात्मक धातुओं के धातुपाठों में समावेश से एक ही धातु का अनेक धातुओं में रूपान्तरण तथा अत्यधिक विस्तार होता गया। परन्तु वास्तव में यह इन धातुओं का प्रपञ्च मात्र ही है। इन सभी धातुओं का उपलब्ध ध्वनि सिद्धान्तों के आधार पर समूहीकरण कर देने पर धातुपाठों में पठित कई हजार धातुओं की संख्या मात्र ८०० के लगभग रह जाती है। इस शोधपत्र में धातुओं का समूहीकरण करते हुए केवल उसकी ध्वनि को ही दृष्टि में नहीं रखा गया प्रत्युत् उसके अर्थ की पृष्ठभूमि में ही ध्वनियों के परस्पर साम्य का विवेचन किया गया है।

समूहीकरण के सिद्धान्तों का निर्धारण वाकरनागल- (*Altindische Grammatik*), मैक्डॉनल- **(वैदिक व्याकरण)**, ज्यूलब्लॉख **(भारतीय आर्य भाषा)**, पिशेल **(प्राकृत भाषाओं का अध्ययन)**, जी.बी. पल्सुले आदि विद्वानों द्वारा निर्दिष्ट ध्वनि-नियमों के अनुसार किया गया है।

गुण और वृद्धि हुए धातु के स्वर वाले रूपों को एक समूह में लिया गया है जैसे इष्-एष्, इन्ध्-एध्, ऊष्-ओख्,गुह् गोह्, ऋज् अर्ज, तिप्-तेप् आदि। आधुनिक भाषा-वैज्ञानिक गुण-स्वर को मूल-स्वर मानते हैं तथा मूल-स्वर को उससे निष्पन्न करते हैं परन्तु पल्सुले के अनुसार मूल-स्वर ही मौलिक माने जाने चाहिए।[४]

---

१. Roth- *Sanskrit Wörterbuch.*

२. Roots, Verb-forms and their primary Derivatives.

३. *A Sanskrit-English Dictionary.*

४. *Skt Dps.*, p. 168

ह्रस्व स्वर वाले को धातुओं के दीर्घ-स्वर-युक्त रूप को भी एक समूह में रखा जाएगा जैसे—इण्, ईष्, धुर्व-धूर्व, कुट्-कुट्, कृ-कॄ, जृ-जॄ आदि।

इसके अतिरिक्त अन्य अनेक धातुओं में सम्प्रसारण होकर बनें दूसरे धातुओं को भी एक ही समूह में रखा जाएगा जैसे दिव्-द्यु, प्यै-पी, प्रथ्-पृथ् कप्-कृप्, त्वर्-तूर् आदि।

व्यञ्जनों से सम्बन्धित सिद्धान्त

स्वरों के समूहीकरण के सिद्धान्तों के उपरान्त व्यञ्जनों के समूहीकरण के लिए प्रयुक्त ध्वनि-सिद्धान्तों के अनुसार धातुओं का वर्गीकरण किया जाएगा। धातु-समूह देकर पादटिप्पणी में धातुओं के अर्थ तथा अन्य आवश्यक सूचना भी देने का प्रयास किया गया है, जिससे अर्थ-विकास का भी अनुमान हो सके। पादटिप्पणी में दिए गए अर्थ मुख्य रूप से धातुपाठों में पठित अर्थ हैं।

जहाँ धातु की पुनरुक्ति है, वहाँ अर्थ दोबारा नहीं दिया गया। जिन धातुओं के सामने किसी धातु-पाठकार का नाम दिया है, उसे केवल वही धातुपाठ देता है अन्य धातुओं को प्रायः सभी ने दिया है अतः किसी का नाम नहीं दिया गया। जो धातु प्राकृत अथवा आधुनिक भारतीय भाषाओं में मिलते हैं, उनका निर्देश किया गया है, अन्य सभी संस्कृत धातु है।

धातुओं के समूहीकरण में व्यञ्जनों से सम्बन्धित सिद्धान्त निम्नलिखित हैं :

क. एक वर्ग के व्यञ्जन एक समूह में—

एक वर्ग के व्यञ्जन से युक्त धातु प्रायः एक समूह में रखे गए हैं। प्रादेशिक विभाषाओं में प्रायः एक ही व्यञ्जन वर्ग के व्यञ्जनों में अन्तः परिवर्तन देखा जाता है। ब्लूमफील्ड तथा एडगर्टन[१] ने वैदिक पाठान्तरों में एक ही वर्ग के व्यञ्जनों के परिवर्तनों के अनेक उदाहरण दिए हैं। इनमें से मूल-व्यञ्जन कौन-सा रहा, यह कहना कठिन है। वैयाकरण व आधुनिक भाषाशास्त्री ऐसा मानते हैं कि भाषा का प्रवाह कठोरता से सरलता की ओर जाता है। इसी सिद्धान्त के आधार पर उन्होंने महाप्राण व्यञ्जनों को मूल माना है। यहाँ भी इसी का अनुसरण किया गया है परन्तु साथ ही यह सिद्धान्त भी माना गया है कि जो धातु वैदिक साहित्य तथा मूल भारोपीय भाषा में उपलब्ध होते हैं, वे प्राचीन रूप हैं।

---

१. वैदिक वैरिएन्ट्स. पृ. २०

*g^{w}hən[१]	*$g^{hәs}$ घस्, हस्[२]	alg^{w}h[३]
घन्/हन्		अर्घ्, अर्ह्
अंघ् अंह्, (विप.)	घष्, घंष् गस् जक्ष् (द्वि.)	अर्क्, अर्च्, ऋच्
अघ्	घिंष् ग्रस् (म. व्य. आ.)	
अग्	ग्लस्	
अक्		
घग्घ् (अनु. धा.)[४]	घर्ब्[५]	घम्ब्[६]
	गर्ब्	गम्ब्
गग्घ् घघ्		
खक्ख्	खर्ब्	खम्ब्
कक्ख्--जक्ख (जक्ष्)		
कख्	कर्ब्	कम्ब्
कक्, कर्क् (वो)		
कक्क (काश.)	चर्ब्	चम्ब्
कग् (कात.)		
घृ-गृ, गृ[७]		मघ् मङ्घ्[८]
घुर् गर् गल्		मंह्, मह मङ्ग्
घूर् गर्द्		मख्, मङ्ख्
घूर्ण् कर्द्		मङ्क्
		मक्क् (वो.)

---

१. हिंसा गत्याक्षेप, पाप, कुटिल गति
संघात

२. खाना खाना खाना
हंसना हंसना
चमक

३. योग्यत्व मूल्य, पूजन चमक
पूजन

४. हंसना (अनुकरणात्मक मूल)

५. गति

६. गति

७. गृ (शब्दार्थक) और घृ सेचनार्थक का परस्पर ध्वनि और अर्थ की दृष्टि से साम्य प्रतीत होता है। घुर्, घूर शब्दार्थ में व घूर्ण भ्रमणार्थ में मिलता है।

८. महान् होना-पूजनीय-मण्डन-गति-मण्डन-गति (मण्डन, गत्याक्षेप)

कई धातुओं के उदाहरण ऐसे मिलते हैं, जिनमें वर्ग का प्रथम वर्ण वाला रूप ही भारोपीय भाषा में उपलब्ध होता है तथा उससे अन्य रूप विकसित हुए प्रतीत होते हैं।

*krizd[1]				*kél[2]	
क्रीळ्				कळ्	
क्रीड्			कर्	कल्	गण्
			कुर्	कल्ल् (जै.)	गन्
किड्ड्	क्रुड् (काश.)	कील्, किल्		कड्	
	कुर्द्, कूर्द्, खुर्द्				
खिड्ड्		केल् क्ष्वेल--खेल् क्वेल(जै.)		कण्	
	खूर्द् (वो.)	केण् खेण् (काश.)			
खेड्ड्	गुर्द्	खैल्			
खेल्	घुर्द् (काश.)				

च वर्ग

चम्[3]	चर्च्[4]	gyeus[5]		कुच्[6]	
छम्	जर्च्	जुष्, युष्			
जम्	जर्ज्	जूष्	कुज्		कुञ्च्
झम्-झिम् (काश.)	चर्छ्	झूष्	कुञ्ज्		
	झर्च्				
	झर्झ्				
	झर्छ्				

चृत्[7]	जि[8]
छृत्-छेद्, छिद्र	ज्यु
	झु (काश.)
	झ्यु (मै. चा.)

---

१. क्रीड् के सभी वैभाषिक रूप खेलना अर्थ में मिलते हैं। कूर्द कूदना अर्थ में है।

२. कल् शब्द धारण, गणना से करना, गिनना शब्द करना अर्थों में विकसित हुआ तथा कुर्- शब्दे अर्थ में।

३. चम् का क्रिया-रूप **काठकसंहिता** व **मनु.** (४, २१२) में मिलता है तथा शेष सभी वैभाषिक धातु अदन अर्थ में।

४. चर्च् लिप्त होना अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। उपर्युक्त सभी धातु परिभाषण अर्थ में मिलते हैं।

५. प्रसन्नता

६. संकोच > स्तेयकरण

७. छेदन

८. जय > गति

एडगर्टन ने इस प्रकार के उदाहरण चन्-जन्,[१] प्र + अ च् तथा प्र + अ ज् तथा च् - अज् एवं चर् - जर् (ज्) तथा राज्-रोच्[२] दिए हैं।

त वर्ग

तवर्ग की ध्वनियों के साथ ही ट वर्ग की ध्वनियों से युक्त धातु भी इसी वर्ग में समाहित हैं क्योंकि ट वर्ग संस्कृत में *त वर्ग से ही विकसित हुआ है अतः टवर्ग के प्रायः सभी उदाहरण इसी वर्ग में आ जाते हैं। इस वर्ग की ध्वनियों पर 'ग्रासमैन नियम' भी लागू होता है जिसमें एक शब्द में दो महाप्राण आने पर प्रथम् वर्ण का अल्पप्राणीकरण हो जाता है।

*dheu[३]		अर्द्[४]	अर्त[५]	अत्	धा[६]		*ध्राध्[७]	
धू		अड्ड्	अट्ट्		दध्			
दुह्		अड्	अट्-	इट्	दद्	ध्राख्	द्राघ्	राघ्
			अठ्		दा	धाङ्क्ष्		
			एठ्				द्राख्	द्राह्
							द्राक्	
							द्राक्ष्	
त्रौक्[८]		*teks[९]			त्रुट्[१०]			धमा[११]
तौक्								
टौक्		तक्		तक्ष्	तुट्			धमति> नमति
ढौक्	तिक्	तङ्क	तच्	त्वक्ष्	(प्रा.) टुट्		तुड्, तुण्ड्	
ढुक्क्	तिग्	तङ्ग	तञ्च्	त्वक्	(प्रा.) टूट्		तूड्	
	तिघ् (क्षी.)		तञ्ज्	त्वच्			ताड् (वो. हे. शा.)	

१. वैदिक वैरिएन्ट्स, पृ. ३३

२. वही पृ. ३२

३. धू मूलतः वृक्ष के फल झाड़ने के अर्थ में आता रहा होगा और द्विकर्मक है बाद में दुह् दूध अलग करने के लिए प्रयुक्त हुआ और द्विकर्मक है।

४. ऋद्, अर्द् ऋ. वे. में गति व हिंसा अर्थ में है। अट्ट् का धातुपाठों में 'अभियाग' अर्थ मिलता है।

५. अर्त् से (समी.) अट्ट् तथा अत् से भी अट आदि धातुओं की व्याख्या की जा सकती है। ये सभी धातु गति अर्थ को द्योतित करते हैं। इट् ऋ.वे. (१०, १७, १) में मिलता है। वैदिक वैरिएन्ट्स में ईट्टे व ईळे का पाठान्तरण प्राप्त होता है (पृ. ३५)

६. धा मूल मान कर उससे दा का विकास माना जा सकता है।

७. द्राघ्-आयास, सामर्थ्य,शोषण,शब्द आदि अर्थों में विकसित हुआ। द्राह्, निद्राक्षय अर्थ में माना गया है।

८. गति अर्थ में विकास। ढौक् का महाभारत आदि में प्रयोग मिलता है।

९. तक्ष् गति अर्थ से कृच्छ गति में तथा तञ्च् भी इसी अर्थ में विकसित हुआ।

१०. छेदन > अनादर

११. शंख बजाना > झुकना (इसका (धम्-नम्) पाठान्तर ऋ. वे. तथा अ. वे. में मिलते हैं।

प वर्ग

भास्, भस्[१]	भष्[२]	रम्भ्[३]	
प्सा	भूष्		
		रम्ब्	रेभ्, रभ्
	*भूक्		
		अम्ब्, अम्म्	रप् लप्
	बुक्क्		
		अम्	अम्म् (का. शा.) अन्ब् (सा.)

त्रुफ, त्रुम्फ्[४]	भण[५]		भ्लक्ष्[६]
तुफ् तुम्फ्, तृफ्			प्लक्ष्
	बण्	भण्ड्	
	फण्		
तुम्ब्	पण्		
तुप् तृप्			

भ् के ब में परिवर्तन के अनेक धातु मिलते हैं परन्तु ब से प् में परिवर्तन अन्य वर्गों की अपेक्षा (तृतीय से प्रथम वर्ण में परिवर्तन) बहुत कम स्थलों पर है।[७] भ् का ब् में परिवर्तन (महाप्राण अल्पप्राण) भारोपीय भाषा में भी प्राप्त होता है, जहाँ दो महाप्राण व्यञ्जन एक शब्द में होने पर पहला अल्पप्राण में परिवर्तित होता है–इस नियम को ग्रासमैन नियम[८] के नाम से जाना जाता है। पाणिनि ने भी भू आदि धातुओं का द्वित्व होने पर सर्वत्र अभ्यन्त रूप को 'अभ्यासे चर्च'[९] सूत्र के द्वारा अल्पप्राण में परिवर्तित किया है–बभूव, बुभूषे, बभस्ति आदि।

---

१. भा-भास् दीप्ति अर्थ से भक्षण अर्थ। वेस्टरगार्ड ने (पृ. १३) इन धातुओं की तुलना की है।

२. बोलना > अलंकरण > बोलना। इसके लिए त्रिपाठी ने भारोपीय 'बु' दी है।

३. ये सभी ध्वनि, अव्यक्त ध्वनि तथा वार्तालाप अर्थ में आए हैं। अम् अम्ब् गति अर्थ में भी विकसित हुए।

४. हिंसार्थक धातु

५. परिभाषण

६. भक्षण

७. पि. प्रा. व्या. पृ. ३१३.

८. एडगर्टन, *सं. हिस्टा.* फो. ५.

९. अष्टा. ८, ४, ५४.

गुप्
गुफ्

गुम्फ् गुह, गूह्

इस रूप में प् का फ् में परिवर्तन हुआ है। गुप् के रक्षण अर्थ से छिपाना (गूह् में भी छिपाना) और इसीसे गुफ-गूंथ कर छिपाना में अर्थ, ध्वनि दोनों का साम्य है।

कवर्ग का चवर्ग के व्यंजनों के साथ सर्वाधिक अन्तःपरिवर्तन मिलता है। यह परिवर्तन मूल भारोपीय-भाषा में ही प्राप्त हो जाता है, जहाँ भारोपीय ध्वनियाँ kw, kwh, gw, gwh संस्कृत में eei तथा ə से पूर्व आने पर तालव्य ध्वनियों च् ज् झ् में क्रमशः परिवर्तित हुई तथा संस्कृत में अ, आ में परिवर्तित हुए। अन्य स्वरों से पूर्व ये ध्वनियाँ कण्ठ्य क्, ग्, घ्, के रूप में ही रहीं[१] अतः कवर्ग और चवर्ग का मूल स्रोत एक ही होने से संस्कृत में भी इनका परिवर्तन मिलता रहा। संस्कृत वैयाकरण भी यह अन्तः परिवर्तन स्वीकार करते हैं। **अष्टाध्यायी** के "चोः कु"[२] तथा "कुहोश्चु"[३] सूत्र इस परिवर्तन का विधान करते हैं। अतः इन धातुओं को अर्थसाम्य होने पर एक समूह में रखा गया है। अक्-अङ्. क् अच्-अञ्च्, कि-चि, कित्-चित् आदि। **वैदिक वेरिएन्टस्** में कवर्ग का तवर्ग[४] और पवर्ग[५] के साथ तथा च्-द्[६] एवं त् च्" का पाठभेद दिया है तथा **ऋग्वेद** में वाजि के स्थान पर वादिं प्रयोग को hyper-Sanskritism कहा है।

संस्कृत का मूर्धन्यवर्ग दन्त्यवर्ग से उत्पन्न हुआ माना जाता है। वॉकरनागल ने सादृश्य के कारण तालव्य से दन्त्य में परिवर्तन के उदाहरण दिए हैं।[७] परन्तु पिशेल के अनुसार प्राकृत में दन्त्य वर्ण अनेक स्थलों पर किसी समीपवर्ती व्यञ्जन के प्रभाव से मूर्धन्य व्यञ्जन में परिवर्तित हो जाते हैं[८] परन्तु न और ण् के सम्बन्ध में इससे भिन्न प्रवृत्ति दिखाई देती है।

---

१. बुग. १/पृ. ३३१.
२. अष्टा. ८, २, ३०.
३. वही, ७,४,६२.
४. (Vol. II) पृ. ७०.
५. वही, पृ. ८३.
६. वही, पृ. ८४.
७. वही, पृ. ८५.
८. वाकरनागल १/१४५-१४७.

ओष्ठ्य वर्ग के व्यञ्जनों तथा व् में परिवर्तन कई स्थलों पर मिलता है–

	वृ-अव्	क्षिप्		चि
आप्	अव्व् (काश)	क्षिव् क्षीव्	खेप्	चीव्
(काश) अप्		क्षिब्	खेव्	चीप्
(काश) अप्प्			केव्	चीभ्
(काश) अब्ब्			गेव्, ग्लेव्	

वैदिक वेरिएन्ट्स में इसके उदाहरण पत्सि-विवित्सि, वृञ्जते-पृज्यते, स्पृक्षत्-वृक्षस् आदि दिए हैं।[१]

प् और म् के उदाहरण तप्-तम्, स्पृधो-मृधो तथा ब् और व् के परिवर्तन के अनेक उदाहरण मिलते हैं।

(च) य् र् ल्, व् के परिवर्तन

य् > ज्-य का परिवर्तन ज् में निम्नलिखित धातुओं में मिलता है–

या - जा - जु	(गत्यर्थक)
युङ्ग-जुङ्ग-वुङ्ग्	(वर्जन)
युज् + त जुड्	(बन्धने)
द्युत्-जुत्	(भासने)
यभ्-जभ्	(मैथुन, खोलना)
येष्-जेष्-जेह्	(प्रयत्न)
यूष्-यष्-जष्-झष्-शष्	(हिंसा)

य् और र् का अन्तः परिवर्तन ईयसे, ईरसे, नि+यम्-नि+ रम्, चर्-चाय्, यच्छ्-रक्ष, यज्-रज आदि धातुओं में वैदिक संहिताओं के विभिन्न पाठों में मिलता है।

य्-और व् का परिवर्तन अनेक स्थलों पर हुआ है और इसकी पुष्टि वाकरनागल[२], व्हिटने[३] ने यिन्-विन् आदि उदाहरण देकर की है। पिशेल ने भी आयाति-आवइ, गायन्ति, गाव, न्याय-न्याव आदि उदाहरण दिए हैं।[४]

एडगर्टन ने इस परिवर्तन के उदाहरण जग्मये-जग्मवे, वेत्तवै-वित्तये, स्वद्-स्यद्, राय-राव आदि दिए हैं।[५]

---

१. पृ. १०४-१०५.

२. वाकरनागल १/१८८C.

३. ह्विटने, सं. व्या. १/२५८, २/१२३०.

४. पि. प्रा. व्या. पृ. ३६७.

५. पृ. १२८-१३०.

र्-ल् का अन्तःपरिवर्तन

र, ल् का अन्तःपरिवर्तन पूर्ण रूप से ध्वन्यात्मक है।[१] ऋग्वेद में जो धातु र् सहित प्रयुक्त है वे ही परवर्ती वैदिक साहित्य तथा लौकिक साहित्य में ल सहित मिलते हैं। जैसे—चर्-चल् रिख्-लिख्, रप्-लप् प्रु-प्लु, म्रुच-म्लुच, प्रुष्-प्लुष् आदि। यह प्रवृत्ति मन्त्रकाल के पश्चात् भी चलती रही। मागधी प्राकृत में तथा अन्यत्र भी र् के लिए ल् मिलने लगा परन्तु कुछ बोलियों में ल के लिए र् का भी प्रयोग मिला।[२] र् ल् का अन्तः परिवर्तन इतना अधिक हुआ कि वैयाकरणों ने भी इसके परिवर्तन के अनिश्चित स्वरूप को देख कर उसे एक ही वर्ण के रूप में मान लिया—रलयोरभेदः। संस्कृत धातुओं में हमें अनेक धातु ऐसे मिलते हैं, जिनके र् और ल् दोनों वर्णों के रूप प्रचलित हैं। ह्विटने के अनुसार 'ल्' ध्वनि युक्त ऐसा एक भी धातु मिलना कठिन है जिसका 'र्' वाला रूप न उपलब्ध होता हो।[३] सभी धातुओं को यहाँ दिखाना तो सम्भव नहीं है। इनमें से कुछ धातुओं को नीचे दिया जा रहा है :—क्रद्-क्लद्-क्लन्द्, क्रम्-क्लम्, क्रुश्-क्लिश्, क्रु-क्लु, क्षर्-क्षल्, गृ-गर्-गल् गड् गण्ड्, गृभ्-गर्ह-गल्ह्-गल्भ्, ग्रर्ह् ग्लह्, ग्रुच्-ग्लुच्, ग्लुञ्च, ज्वृ-ज्वर्-ज्वल्, टर्-टल्, राज्-लाज्, वृत् > वर् > वल् आदि।

वृत्-वर्-वल् [४] का उदाहरण बक ने दिया है।

परन्तु कुछ र् वाले रूप परवर्ती साहित्य में भी अधिक प्रचलित रहे क्योंकि ल् वाले रूप अधिक समस्याजनक थे।[५] जैसे कृ के धातुरूपों में ल् का स्थानापन्नत्व ही नहीं मिलता।

र्, व् का परिवर्तन भी अनेक धातुओं में हुआ है तथा एडगर्टन ने इसके उदाहरण रिष्-विद्, श्रित्-श्वित् आदि दिए हैं।[६]

ल् तथा ळ्, ड्

वाकरनागल के अनुसार प्रत्येक ड् तथा ढ्, जो दो स्वरों के मध्य में आता है, ऋग्वेद की शाकल और बाष्कल शाखाओं में ळ, ळ्ह् में परिवर्तित हो जाता है।[७] इसी

---

१. *वही*, पृ. १३४.

२. पि. प्रा. व्या. पृ. ३७४.

३. ह्विटने सं. व्या. १/५३.

४. बक, पृ. ६६४.

५. वाकरनागल १/ ∫ १९२b.

६. *वही*, पृ. १३९.

७. वाकरनागल १/∫ २२२.

परिवर्तन से **ऋग्वेद** में होने वाला ल तथा ल्ह का परिवर्तन भी सम्बन्धित है। इस प्रकार के कुछ उदाहरण हैं–क्रीळ्-क्रीड्-कील्-खेल्, हेळ, हेड्-हेल्-हील् (प्रा.) ईळे-इडे-ईल् आदि हैं।

ळ-ड-र् में कई धातुओं में अन्तःपरिवर्तन मिलता है–

ईळ्-इड् ईल् ईर् आदि।

(छ) ऊष्म ध्वनियाँ

भारोपीय भाषा में जहाँ केवल एक ही ऊष्म ध्वनि 'स्' थी, संस्कृत में चार ऊष्म व्यञ्जन मिलते हैं–श्, ष्, स्, ह् और प्राकृत के प्रभाव से संस्कृत में इन चारों ध्वनियों का बहुत अन्तःमिश्रण होता रहा है।[1] कितने ही धातुओं व शब्दों के ऊष्म स्वरों के विषय में भ्रांति अद्य-पर्यन्त चल रही है। कोश-कोष इसका ही एक उदाहरण है। ऊष्म ध्वनियों के परस्पर परिवर्तन के अनेक उदाहरण मिलते हैं—

श्-स्-–स्नु, श्नु, स्नम्भ्-श्रम्भ्, सूद्-शुभ् शो-सो, शीक्-सेक्, शम्-सम्, सद्-शद्, शक्-सक्, शुम्भ-सुम्भ्, आस्-अश् में ध्वनिगत तथा अर्थगत साम्य दृष्टिगोचर होता है।

श् तथा ष्–में भी परस्पर परिवर्तन अनेक धातुओं में हुआ–ष्टिप्-शिप्, ऋष् के अर्षत् अर्शत्। **वाजसनेयी** संहिता में शपामहे तथा **मैत्रायणी संहिता** में षपामहे रूप प्राप्त होता है। इष् और अश् का शिष् और शास् का परस्पर परिवर्तन हुआ है[2] स्पृश् व नश् के क्त प्रत्ययान्त स्पृष्ट, नष्ट आदि रूपों में श् का ष् में परिवर्तन मिलता है।

ष् तथा स्–संस्कृत धातुपाठों में प्रायः सभी सकारादि धातु ष् सहित पढ़े गए हैं–ष्ठा, स्था, ष्ठग्-स्थग्, ष्टेप्-स्लेप्, ष्टीम्-स्तीम्, ष्टु-स्तु, ष्टुभ्-स्तुभ्, ष्टम्-स्तम् आदि में ष् के स्थान पर स आया है। एडगर्टन के अनुसार ष् तथा स के वैदिक साहित्य में बहुत कम पाठभेद मिलते हैं।[3]

(ज) संस्कृत ह्

भारोपीय भाषा में इस ह ध्वनि का अस्तित्व नहीं था। प्रत्युत् यहाँ ह् भारोपीय gyh तथा gwh (स्वरों व अर्धस्वरों के पूर्व) ध्वनियों का प्रतिनिधित्व करता है। ये भारोपीय कण्ठ्य, तालव्य और कण्ष्ठौष्ठ्य सघोष महाप्राण ध्वनियाँ संस्कृत में तालव्य ह् में परिवर्तित हुईं।

---

१. वैदिक वैरिएन्ट्स, पृ. १४४.

२. *वही*, पृ. १४९-१५१.

३. *वही*, पृ. १५२.

एडगर्टन के अनुसार संरचनात्मक दृष्टि से यह महाप्राण ध्वनि संस्कृत तालव्य ध्वनि ज के समकक्ष है।[१]

कई धातुओं पर यह स्थिति वैदिक संस्कृत तक रही है तथा वैदिक से लौकिक संस्कृत में भ्, ध् तथा घ् का परिवर्तन हुआ है। सर्वप्रथम यहाँ हम उन्हीं धातुओं को लेंगे, जिनमें भ् से संस्कृत में ह् ध्वनि का विकास हुआ। ग्रभ् और भृ ये दो धातु लौकिक संस्कृत में ग्रह् और हृ के रूप में मिलते है। म्यूलर के अनुसार पालि में ऐसे भी उदाहरण हैं, जहाँ महाप्राण का प्रथम व्यञ्जन लुप्त हो जाता है और ह् ही अवशिष्ट रहता है। ह् और म् में ऐसा परिवर्तन म्यूलर लेखन के कारण मानते हैं क्योंकि उनके अनुसार ह् व भ् एक तरह से लिखा जाता है[२]।

भ् से ह् के उदाहरण हैं–ghélbh गृभ्-ग्रभ् > ग्रह् तथा bher भृ > हृ।

घ् से ह् के उदाहरण निम्नलिखित हैं–मङ्घ् से मघ्-मह्, अङ्घ् से अह् आदि। dhég^{w}h संस्कृत में दघ् तथा दह् के रूप में मिलता है। दघ् का अर्थ घातन तथा दह् का जलाना हे। दह् के धुक्ष्यति आदि रूपों में भारोपीय ध्, घ् का रूप प्राप्त होता है। सघ् seg^{w}h का सह् हिंसा से सहन करना अर्थ में परिवर्तन मिलता है। कई धातुओं में ह् का विकास संस्कृत ध् से भी मिलता है। जैसे guādh > गाध् गाह् गाथ् (काश) गाढ् (काश) इस विकास क्रम में गाध्[३] और गाह्[४] दोनों ही रूप ऋग्वेद के प्राचीन मण्डलों में मिलते हैं।

प्राकृत के प्रभाव से ह संस्कृत की ऊष्म ध्वनियों श्, ष्, व् स् से भी विकसित होता है। पाणिनि ने भी सेर्ह्यपिच्च[५]" आदि सूत्र से 'जहि' रूप में सि के स्थान पर हि का विधान किया गया है। ऋग्वेद का उपामसि रूप सामवेद में उपामहि रूप में मिलता है।[६]

(झ) व्यञ्जनों का प्राकृतीकरण

संस्कृत के प्रायः सभी व्यञ्जनों पर प्राकृत का प्रभाव पड़ा, जिनकी स्थान-स्थान पर चर्चा की गई है। यहाँ विशेष रूप से संयुक्त व्यञ्जनों पर हुए प्राकृत प्रभाव की चर्चा की जाएगी। संस्कृत-धातुओं के निम्नलिखित संयुक्त व्यञ्जनों में प्राकृत-प्रभाव के कारण

---

१. एडगर्टन, *सं. हिस्टा. फो.* पृ. ११.

२. *Pali Language* पृ. ३६.

३. **ऋ.वे.** ५,४७,७.

४. **वही** ९.६७, २०.

५. **अष्टा.** ३,४,८७.

६. **वैदिक वैरि**

महत्वपूर्ण परिवर्तन आया–क्ष > ख, स्क > ख्, स्त्, स्फ > थ्, ष् छ्, स्क्, श् छ्, ष्प् > फ्, र्त > ट्ट्, त्र > ट्ट् म्र > घ्

क्ष् > ख्–

प्राकृत प्रभाव के कारण क्ष का परिवर्तन ख् में हुआ और इसके धातुओं में अनेक उदाहरण प्राप्त होते हैं–

iék/eik [1]
ईक्ष
इक्ख्
ईख् ईह्

*uék [2] — क्षद् (ऋ. वे.) [3]

उक्ष् वक्ष् — खद् (श. ब्रा.) — क्षण् (श. ब्रा.)
*उक्ख् — खाद् (ब्रा. ग्र.) — *खड्
उख्, ओख् — खण्ड् (वा. रा.)

*kséip [4] — *ksāid [5] — *g^{N}hə m

क्षिप् — क्षुद्
क्षिव् — खुड् क्ष्मै-क्ष्माय् — क्षम् शम् (ऋ. वे.)
खुण्ड् — खम्ब्
खवखिव् खिब् — खोल् खोर् खोड् खोद् (हि.) — खम्, खाम् (प्रा.)
(मै.) खेव्
(प्रा.) खेप् गेव् (मै.)
ग्लेव् (मै.)
ग्रेव् (काश.)

---

१. देखना अर्थ से इक्ख् में देखना तथा ईह् इच्छा करना ।)

२. भारोपीय गीला करना अर्थ से सींचना तथा, वक्ष् में बढना, ओख्-शोषण अर्थ में मिलते हैं ।

३. हिंसा < खाना- हिंसा - टुकड़े करना । खड् लेखन के लिए भी प्रचलित है, जो ताम्रपत्र, आदि पर खोद कर लिखने को दर्शाता है ।

४. फेंकना अर्थ से संस्कृत में फेंकना, रिसना तथा खव् का भूत प्रादुर्भाव अर्थ ।

५. भारोपीय संचूर्णन अर्थ से संस्कृत पीसना, खुड् संवरण > खुण्ड् गतिवैकल्य तथा अन्य तीनों गति प्रतिघात तथा अ.भा.भा. में खोदना ।

when

g^{w}hér

क्षर् (ऋ. वे.)		क्षुभ्[1]		क्षुर्[2]	क्ष्विद्[3]
		खुब्म		खुर्	
क्षल्	*खर् (प्रा.)	खुभ्		खिद्	क्ष्विड्
	झर्/झ (लौ. सा.)	खोभ्, छोभ्			
चक्ष्[4]			चक्ष्		द्क्ष
					दक्ख्
ख्या	चक्	ख्या	चक्	चष्, चषघ्	धक्क्
	(हिं) छक्		छक् (हिं.) चक्ख प्रा.		
	(हिं.) छिक		छिक (हिं.) चख (हिं.)		

क्ष का क्क नक्ष् नक्क् आदि में प्राप्त होता है

स्क का परिवर्तन भी ख् में मिलता है–

स्कु - स्कुन्द[5]	स्कम्भ्/स्तम्भ्[6]	स्खल्[7]
स्खद्	खव्	खल्
खद्	खर्व्	
खर्द्	खर्ब्	

स्त का परिवर्तन थ् में हुआ तथा स्फ का भी थ्/त्थ में परिवर्तन मिलता है।

---

१. क्षुभ् सञ्चलने

२. क्षुर, विलेखने-खुर (पशुओं के लिए) रघु. २,२ में प्रयुक्त.)

३. क्ष्विद्–स्नेहमोहन से अव्यक्त शब्द । ऋग्वेद ४,२,५,९ में भी खिद् का प्रयोग मिलता है ।.

४. चक्ष से चक्ख् और इससे ख्या । वेस्टर-गार्ड (पृ. ।) पर चक्ष् का सम्बन्ध ख्या से मानते हैं । चक्ष के रूपों में ख्या का स्पष्ट सम्बन्ध प्रतीत होता है । दूसरी ओर यह चक् के रूप में मिलता है जहाँ इसका अर्थ तृप्ति है और च् > छ् में आधुनिक भारतीय भाषाओं में तृप्त होना के लिए छकना, हिलना रूप प्रयुक्त होता है । चष् भी भक्षण व हिंसा अर्थ में चक्ष् से ही विकसित है ।

५. गति-खदन-स्थैर्य हिंसा-दंशन.

६. प्रतिबन्ध, स्तम्भन, भूतप्रादुर्भाव-दर्प-गति.

७. स्खल् >खल् मायरोफर ने हिलना और ढ़ीला होना अर्थ में दिया है । सुश्रुत संहिता में भी खल्लते प्रयोग मिलता है ।

स्तम्भ्	स्फुट्, स्फुड्[१]
(प्रा) थम्ब्, खम्ब्	त्थुड्
	थुड्
	छुड्

प्राकृत प्रभाव के कारण ही ष् का परिवर्तन च्छ/छ् में मिलता है। इस प्रकार से परिवर्तित धातु निम्नलिखित है–

*iag^wh[२] *ués[३] *ér, érs[४]

इष्

ऊष्, उष् वस् ऋ/ऋष्

इच्छ् इख उच्, उच्छ्-उछ्

ईछ् इङ्ख (ऋ. वे.) (लौ. सा.) अर्ष् ऋच्छ्

ईह् (महा., वा.रा. श्रा. पु. में) उञ्छ् (म. भा., सा.)

* sque[५]

क्षुर्

छुट्

छोट्, छुण्ट्

चुण्ट्

स्क, स्प-छ

स्क स्प का परिवर्तन भी छ में मिलता है। मायरोफर ने skṛro skéro > स्कु > छुर्[६] तथा स्पृश > छुप् का विकास माना है।

---

१. संवरण

२. इष्, गति इच्छा अर्थ में √ईष् उञ्छे तथा गति हिंसादर्शन अर्थ में मिलता है। इख-ईख्- इङ्ख ईङ्ख गति अर्थ में व √इच्छ्,√ईछ्√ईह् इच्छा करना अर्थ में मिलता है।

३. उष 'दाहे' अर्थ में वस् 'चमकने' तथा 'रहने' के अर्थ में/ उछ् विवासे अर्थ में तथा उच् समवाय (ह्वि प्रसन्नता) अर्थ में पठित है। उष् दाह से ऊष् 'रोग' अर्थ में पठित है।

४. ऋष् - ऋच्छ् हिंसा > प्रवाह से ऋच्छ् प्रापणार्थ में।

५. मायरोफर ने काटना अर्थ वाली इन धातुओं को इस प्रकार विकास माना है।

६. श. ब्रा. ४, ३, २, ३

श का परिवर्तन छ में शो > छो (काटना) में दृष्टिगोचर होता है।

प्स > च्छ

गृप्स - गुच्छ[1]

र्त्-ट्ट्

पिशेल के अनुसार जिस व्यञ्जन समूह में र रेफ रूप में व्यञ्जन से पूर्व आता हो, तो उसमें दन्त्य वर्णों के स्थान पर बहुधा मूर्धन्य वर्ण आ जाते हैं। यह ध्वनि परिवर्तन विशेषतः अर्धमागधी में होता है।[2] वररुचि और हेमचन्द्र आदि वैयाकरणों के अनुसार र्त में मूर्धन्यीकरण का नियम निश्चित है। परन्तु पिशेल के अनुसार विभिन्न प्राकृत बोलियों में इस विषय पर बहुत अस्थिरता है।[3] इस प्राकृत नियम ने संस्कृत के धातुओं को अत्यधिक प्रभावित किया तथा र्त् के संयोग वाले प्रायः सभी धातु इस नियम से प्रभावित हुए। कुछ उदाहरण निम्नलिखित है- र्त् से ट्ट् का विकास हुआ और इससे अन्य धातु रूप भी विकसित हुए।

skert[4]	नृत, नर्त[5]	भृ भृत् भर्त[6]	वृत्, वर्त्[7]	
कृत्	नट्	भट्	वट्	
कर्त्	नथ्	भट्ट		
कट्ट्	(काश.)	(काश.)	वण्ट्	वठ्
कट्			वण्ड्	
			वण्ठ्	

इसी प्रकार त्र का ट्ट में परिवर्तन हुआ है–[8]

---

१. मायरोफर, पृ. ८.

२. पि. प्रा. व्या. पृ. ४१०.

३. वही.

४. काटना-गति-वैक्लव्य.

५. नृत्य करना.

६. धारणपोषण-पोषित-भृतौ, परिभाषणे.

७. होना-वेष्टन, परिभाषण-बांटना-सहायत्व इसी से हिन्दी में बाँटना विकसित हुआ।

८. पि. प्रा. व्या. पृ. ४१५.

त्रुट्	त्रौक्[1]	
तुट्ट[2]	ट्टौक्क्	
तुट्	टौक्	
तुड्	ढौक्	टीक्
तुण्ड्		

र्द > ड्डु - र्द् का परिवर्तन ड्ड् में मिलता है–

चृत्[3]	तृद्	méld[4]
छृद्, छर्द्	तड्डु (प्रा.)	मृद्, मर्द, म्रद्
छड्डु	तड्	मड्डु
छुड्	तण्ड्	मड्डु (प्रा.)
छुट्		मठ्
		मण्ठ्
		मण्ट् (काश)

ग्-घ्

निम्नलिखित धातुओं में ग्-घ् में परिवर्तित हुआ–[5]

	ghérbh		ग्रन्थ्, ग्रथ्	
	गृभ् ग्रभ्			
	ग्रह		(प्रा.) गंथ्	घट्
(सा) ग्रिह्	गिण्ह (पा.)	ग्रस्	(प्रा.) गठ, गट्ट्	घट्ट्
			(हि.) गांठ	
	* घिण्ह्			
	घिण्ण्			
	घृण्ण्			
	घुण्ण्			
(काक्) घुंण्, घुण् घूर्ण				

---

१. अपभ्रंश में त्रुटयति का दुट्टई रूप मिलता है । छेदन-कलह-तोड़ना.

२. गत्यर्थक

३. दीप्ति >छेदन > संवरण

४. क्षोदक, चूर्णन मद, निवास-शोक

५. पिशेल के अनुसार वर्ग का तीसरा वर्ण चतुर्थ में बहुत ही कम परिवर्तित होता है । परन्तु यह परिवर्तन उपर्युक्त उदाहरणों में देखा जाता है । (पि. प्रा. व्या. पृ. ३१३).

संस्कृत-भाषा की ध्वनियों पर विभिन्न ध्वनिप्रवृत्तियों ने भी प्रभाव डाला है। **निरुक्त** में यास्काचार्य ने इन ध्वनियों का उल्लेख किया है[१]– धात्वादि-शेष, लोप, अन्तलोप, उपधा-लोप, वर्णलोप, वर्णविपर्यय आदि। श्रीमन्नारायणमूर्ति[२] ने तथा श्री देवीदत्तशर्मा[३] ने मूर्धन्यीकरण तालव्यीकरण, द्वित्वीकरण, घोषीकरण अल्पीकरण आदि अनेक ध्वनिप्रवृत्तियों का उल्लेख किया है। इनके कारण घटित परिवर्तनों को धातु पर भी घटाया जा सकता है–

आदि स्वरागम	–	नक्ष्-इनक्ष्, वृ-उर्णु, वै-उय्, वृ-उर्व।
समीकरण	–	अर्द्-अड्ड्, अर्त-अट्ट्, कर्व-कव्व्।
आगम	–	कस-कंस्, कुथ्-कुन्थ्।
विपर्यय	–	द्युत्-ज्युत्, हन्-धन्, ह्वी-रह्, स्था-तिष्ठ्।
स्वरभक्ति	–	जृ-जर्-जिर्, ध्मा-ध्म्।
द्वित्व	–	कल्-कल्ल, तिल्-तिल्ल, चिल्-चिल्ल्।
द्विरुक्त धातु	–	कास्-चकास्, द्रा-दरिद्रा, गृ-जागृ।
सन्नन्त धातु	–	भज्-भिक्ष, कम्-काङ्क्ष्, शास्-शिक्ष्।
अभिवृद्ध धातु	–	जृ-जुर्-जुर्व्-जूर्व्,
		पृ, पूर्, पुर्व, पूर्व।

शब्दसिद्ध्यर्थ धातु–

जिन शब्दों की स्पष्टरूप से किसी धातु से निष्पत्ति सम्भव नहीं थी, उन्हें संभवतः धातु के रूप में धातुपाठों में सङ्कलित कर लिया गया और उस वस्तु के गुण अथवा क्रिया से सम्बद्ध अर्थ उस धातु को प्रदान कर दिया होगा। जैसे अङ्क् लक्षणे, इन्द् परमैश्वर्ये, उख् गतौ, तृण् अदने, पुष्प विकासे, ऋक्ष् हिंसायाम् आदि।

अनुकरणात्मक धातु–

कु कू, कुच्, गुज्, खु, गु, घु आदि धातु "अव्यक्ते शब्दे" अर्थ में पठित है।

इसके अतिरिक्त छद्, तर्प, मत्, वीज्, व्यज्, श्मील आदि धातु अव्यक्त अर्थ में पठित हैं, जिन पर द्रविड़ धातुओं का प्रभाव लक्षित होता है तथा झम्प्, तुल, दुल् आदि धातु मुण्डा-भाषा से संस्कृत में गृहीत माने जाते हैं। उपर्युक्त सभी धातुओं के संस्कृत में गृहीत हो जाने पर उनके भी वैभाषिक-रूपों के ग्रहण से संस्कृत-भाषा की धातु-राशि में अनन्त वृद्धि होती चली गई। परन्तु वास्तव में अर्थ को पृष्ठभूमि में रखकर उपर्युक्त ध्वनि-सिद्धान्तों को

---

१. निरु. २,१,१-२.

२. ऐन इन्ट्रोडक्शन टु संस्कृत लिंग्विस्टिक्स, पृ. १७७-१८३.

३. संस्कृत का ऐतिहासिक एवं संरचनात्मक परिचय पृ. ८१.

धातुओं पर घटा कर यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि भारोपीय पृष्ठभूमि से विकसित होने पर भी संस्कृत-धातुओं के विकास-क्रम की अपनी सुदीर्घ परम्परा रही। संस्कृत धातुकोशकारों की समस्त वैभाषिकरूपों को धातुपाठों में सङ्कलित करने की प्रवृत्ति ने यद्यपि धातुपाठों में पठित धातुओं की संख्या में अनन्त वृद्धि कर दी परन्तु संस्कृत-साहित्य में इन धातुओं के लगभग एक-तिहाई धातु ही प्रयुक्त मिलते हैं। उपर्युक्त प्रकार से इन सभी धातुओं को विभिन्न ध्वनिसिद्धान्तों के आधार पर लगभग ८०० धातुओं में समूहीकृत किया जा सकता है और इस प्रकार से इन धातुओं के ध्वन्यात्मक एवं अर्थसम्बन्धी विकास-क्रम को हम भली प्रकार जान सकते हैं।

सङ्केत सूची

अष्टा.	:	अष्टाध्यायी
ऋ. वे.	:	ऋग्वेद
कात.	:	कातन्त्र
काश.	:	काशकृत्स्न
चा.	:	चान्द्र धातुपाठ
जै.	:	जैनेन्द्र
दि.	:	द्वित्व
पिप्रा.व्या.	:	पिशेल-प्राकृत भाषाओं का व्याकरण
प्रा.	:	प्राकृत
म.व्य.आ.	:	मध्य-व्यञ्जन-आगम
मै.	:	मैत्रेय
विप.	:	विपर्यय
बो.	:	बोपदेव
श.ब्रा.	:	शतपथ ब्राह्मण

शा.	:	शाकटायन
सा.	:	सायण
हे.	:	हेमचन्द्र
ह्वि.सं.व्या.	:	ह्विटने-संस्कृत व्याकरण
B.E.V.V.	:	Bloomfield & Edgerton *Vedic Variants* Vol. II.
Brugg	:	Karl Bruggmann, *Elements of Comparatine grammar of Indo-Germanic Languages.*
Buck	:	*A Dictionary of selected synonyms in the Principal Indo-European Languages* by C.D. Buck.
Edg. Skt. Hist. Phon.	:	*Sanskrit Historical Phonology* by Franklin Edgerton.
Skt. Dps	:	*Sanskrit Dhātupāṭhas-A Critical Study* by G.B. Palsule.
Wackernagel	:	*Altindiché Grammatik.*

ऋग्वेद के विश्वेदेवाः सूक्तों में देवता-निर्धारण

डॉ० शशि तिवारी

दिल्ली

In *Ṛgveda*, the word *viśvedevāḥ* does not denote any specific deity or a group of fixed deties. After examining the *Viśvedevāḥ* hymns in *Ṛgveda*, the author following *Yāska*, concludes that if a *mantra* or hymn is intended for many deities, there the term *Viśvedevāḥ* is used. *Bahudaivata* is the basic factor in determining *Viśvedevāḥ*.

निरुक्तकार का प्रतिपादन है कि "जिस किसी पदार्थ की कामना करता हुआ ऋषि जिस देवता से अर्थपतित्व चाहता हुआ स्तुति करता है, वह मन्त्र उसी देवता का समझना चाहिए"।[१] आचार्य शौनक ने इस सम्बन्ध में कहा है "किसी पदार्थ को चाहता हुआ ऋषि जिस-जिस की प्रधानता से या गौण रूप से स्तुति करता हुआ कहता है "यह हो"– वह मन्त्र उस देवता का है"।[२] अर्थात् उस मन्त्र का देवता वही है। सामान्य रूप से कहा जा सकता है कि मन्त्रों का वर्ण्य विषय 'देवता' है। यह व्याख्या सर्वप्रथम संकेत रूप में कात्यायन ने "यस्य वाक्यं स ऋषिः। या तेनोच्यते सा देवता" (अनु. २/४-५) और स्पष्ट रूप में षड्गुरुशिष्य ने "तेन वाक्येन यत्प्रतिपाद्यं वस्तु सा देवता" (वे.दी. २/५) दी है। कात्यायन की **ऋक्सर्वानुक्रमणी** में **ऋक्संहिता** के जिन सूक्तों या मन्त्रों को "विश्वेदेवाः" का बताया गया है, उनकी संख्या पर्याप्त बड़ी है। तदनुसार लगभग ६० सूक्त सम्पूर्ण रूप से और २० सूक्त आंशिक रूप से 'विश्वेदेवाः" को समर्पित हैं। "विश्वेदेवाः" को नामित इन इन सूक्तों या मन्त्रों में देवता-निर्धारण का उपर्युक्त प्रकार से एक ही स्पष्ट आधार रहा है– ऐसा प्रतीत नहीं होता है।

---

१. यत्काम ऋषिर्यस्यां देवतायामार्थपत्यमिच्छन् स्तुतिं प्रयुङ्क्ते तद्दैवतः स मन्त्रो भवति ॥नि. ७/१/४.

२. अर्थमिच्छनृषिर्देवं यं यमाहायमस्त्विति ।
प्राधान्येन स्तुवन्भक्त्या मन्त्रस्तद्दैव एव सः । बृ.दे. १/६.

ऋग्वेदसंहिता में 'विश्वेदेवाः' से कौन सा देवसमूह या देवता अभिप्रेत रहे हैं–यह प्रायः अस्पष्ट और धूमिल है। विश्वेदेवाः के ऋग्वेदीय सूक्तों के विवेचन से उनमें देवता निर्धारण विषयक जो तथ्य उभर कर सामने आते हैं, वे यहाँ अध्येय हैं।

'विश्वेदेवाः' को प्रदत्त कतिपय मन्त्रों में उनका चित्रण एक देवगण की भाँति हुआ है। कहा गया है कि जो इस गण (ईं गणं) की उत्तम स्तुतियों से उपासना करता है, वह सदैव धन से पूर्ण, यज्ञ करने वाला, कुटिल जनों का नाशक, ज्ञान-सम्पन्न, शक्तिशाली, शत्रुहन्ता होता है और दोनों वरों के प्रति प्रगति करता है।[१] विश्वेदेवाः का यज्ञार्थ स्तवन करते हुए उनकी संख्या ३३ बताई गई है।[२] अन्यत्र भी महान् स्तुत्य, यज्ञिय, हिंसकों के नाशक ज्ञानी, विश्वेदेवों की संख्या ३३ कही गई है।[३] विश्वेदेवाः को समर्पित एक दूसरे मन्त्र में उनकी संख्या का निर्देश स्थानानुसार किया गया है–"हे देवों! द्युलोक में तुम अपनी शक्ति से ग्यारह हो, पृथिवी पर ग्यारह हो, अन्तरिक्ष में ग्यारह हो।"[४] जब विश्वेदेवों का आवाहन आदित्याः, वसवः (२/३/४) या वसवः, रुद्राः, मरुतः (८/५४/३) इत्यादि सुनिश्चित देवगणों के साथ किया गया है, तब भी वे दूसरे देवगणों के समान ही एक विशेष देवगण प्रतीत होते हैं।[५] मैकडॉनल और कीथ ने वैदिक देवताओं के वर्गीकरण में उन्हें देवगणों में ही आम्नात भी किया है।[६]

प्राचीन भारतीय परम्परा "विश्वेदेवाः" को 'सर्वे देवाः' अर्थात् सभी देवताओं का समूह मानने के पक्ष में है। (विश्वे = सर्वे + देवाः)। यास्क ने विश्वेदेवाः को 'सर्वे देवाः' कहा है[७] और कई ब्राह्मण ग्रन्थों में भी यही दृष्टिकोण दिखलाई देता है।[८] डा. सूर्यकान्त की मान्यता है कि सम्पूर्ण देवों को जहाँ एक साथ उद्दिष्ट करने की आवश्यकता समझी गई है, वहाँ उन्हें 'विश्वेदेवाः' के नाम से अभिहित किया गया है।[९] डा. फतेह

---

१. उभा स वरा प्रत्येति भाति च यदीं गणं भजते सुप्रयावभिः ऋ. ५/४४/१२.

२. ये त्रिंशति त्रयस्परो देवासो बर्हिरासदन्। ऋ. ८/२८/१.

३. इति स्तुतासो असथा रिशादसो ये स्थ त्रयश्च त्रिंशच्च। ऋ. ८/३०/२.

४. ये देवासो दिव्येकादश स्थ पृथिव्यामध्येकादश स्थ।
अप्सुक्षितो महिनैकादश स्थ ते देवासो यज्ञमिमं जुषध्वम्॥ ऋ. १/१३९/११.

५. **वैदिक देवशास्त्र,** मैकडॉनल (अनूदित डा. सूर्यकान्त) पृ. ३३९.

६. वही; **वैदिकधर्म और दर्शन,** भाग एक, कीथ (अनूदित डॉ. सूर्यकान्त पृ. २७४.

७. विश्वेदेवाः सर्वे देवाः। **निरुक्त** १२/४०.

८. एते वै सर्वे देवा यद् विश्वेदेवा। **कौषीतकि ब्रा.** ४/१४;५/२; **गोपथ ब्रा.** २/१/२०.
सर्वं वै विश्वे देवाः। **शतपथ ब्रा०** १/७/४/२२.

९. **वैदिक कोष,** डा. सूर्यकान्त, पृ. ४८७.

सिंह ने भी इसे शाब्दिक अर्थ के आधार पर सभी देवताओं का समुदाय बताया है, जो अपने मूल रूप में सूर्य-रश्मियों का वाचक रहा होगा अथवा प्राणों का द्योतक रहा होगा, किन्तु वस्तुतः एक ही सत्य की अनेकता का प्रतीक है।[1] स्वामी दयानन्द ने 'विश्वे' के 'सर्वे' अर्थ के आधार पर 'विश्वेदेवाः' से यथास्थान सब विद्वान्, द्योतक वेदमन्त्र, इन्द्रियाँ, सूर्यादि किरणें अर्थ ग्रहण किए हैं।[2]

'विश्वेदेवाः' को समर्पित कुछ सूक्तों और मन्त्रों में सर्वदेवों के उद्देश्य से किया गया आवाहन और स्तवन पर्याप्त सुस्पष्ट है। विशेषकर उन ऋचाओं में जहाँ 'देवाः' (१/१०५/३;२/२९), देवासः (२/३१/२), 'विश्वेदेवाः' (१/८९/७;६/५०/१४;६/५१/७), 'विश्वे देवासः' (१/३/७-८/५४/३;१०/३३/१) अथवा 'विश्वे' (१/१२२/१२) पदों का प्रयोग कर्ता या सम्बोधन रूप में हुआ है, सभी देवताओं के स्तवन की भावना स्पष्टतया व्यंजित है। ऋ. १/३/७-९ सङ्ख्यक मन्त्रों में 'विश्वेदेवासः' की प्रत्यक्ष स्तुतियाँ हैं, क्योंकि इन तीन मन्त्रों में उनके नाम को सम्बोधित किया गया है, जबकि सूक्त के शेष मन्त्र अश्विनौ, इन्द्र, और सरस्वती के हैं। दर्शनीय है कि विश्वेदेवाः के इन तीनों मन्त्रों में किसी अन्य देवता का नाम तक नहीं आया है और 'अस्रिधः (अहिंसनीय), अद्रुहः (द्रोहरहित), अप्तुरः (कर्मकुशल), तूर्णयः (शीघ्रकर्मी), ओमासः (सर्वरक्षक), चर्षणीधृतः (मनुष्यों के धारक), आदि विशेषणों द्वारा विश्वेदेवों का स्वरूप वर्णित हुआ है। अतः यहाँ विश्वेदेवाः से सामान्य रूप से सभी देवताओं का अभिप्राय सरलतया ग्राह्य है। द्वितीय मण्डल के ४१वें सूक्त में २१ मन्त्र हैं, सर्वानुक्रमणी के अनुसार इसमें १३ से १५ सङ्ख्यक मन्त्र 'विश्वेदेवाः के हैं और शेष वायु, इन्द्र, इन्द्रवायू, मित्रावरुणौ, अश्विनौ, सरस्वती, द्यावापृथिवी इत्यादि के हैं। इन तीनों मन्त्रों में से दो में विश्वेदेवाः से यज्ञ में आने और प्रार्थना सुनने का नामतः अनुरोध किया गया है और किसी दूसरे देवता के नाम का प्रयोग नहीं है, अतः देवता-निर्धारण का आधार स्पष्ट ही उसमें प्रार्थनीय देव हैं। ७/५० संख्यक चार मन्त्रों के सूक्त में अनुक्रमणी के अनुसार तीसरा मन्त्र 'विश्वेदेवाः' का है, जिसमें उनसे वृक्षों, वनस्पतियों और जलों में होने वाले नाना प्रकार के विष को दूर करने की प्रार्थना है–'विश्वेदेवाः' पद का भी व्यवहार हुआ है। (८/३०) इस सूक्त में एक समूह के रूप में विश्वेदेवाः का स्तवन है, जिनकी संख्या ३३ है। इसमें किसी दूसरे देवता के नाम को लिए बिना विश्वेदेवासः, देवाः, देवासः पदों के प्रयोग के साथ विश्वेदेवों की विशेषताओं का चित्रण

---

१. तस्य ये रश्मयस्ते विश्वे देवाः। शतपथ ब्रा. ४/३/१/२६;
प्राणा वै विश्वेदेवाः। शतपथ ब्रा. १४/२/२/३७; अनन्ता विश्वेदेवाः। शतपथ ब्रा. १४/६/१/११;
दि वैदिक एटीमोलोजी, फतह सिंह, पृ. २१७.

२. दयानन्द-वैदिक-कोष, राजवीरशास्त्री, पृ. ८८९.

है। अठारह मन्त्रों के ८/६९ संख्यक सूक्त में **सर्वानुक्रमणी** के अनुसार ग्यारहवें मन्त्र का उत्तरार्ध 'विश्वेदेवाः' के निमित्त है; इसमें इन्द्र और अग्नि के सोम पीने और विश्वेदेवों के सोम पीकर, आनन्दित होने की बात कही गई है, परन्तु इस अर्धर्च के देवतानिर्धारण में विश्वेदेवाः के नामतः उल्लेख ने अवश्य ही महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है। अन्यथा आधी ऋचा और एक अन्य ऋचा वरुण को और शेष ऋचाएं इन्द्र को किस आधार पर दी गई हैं' ? एक सम्पूर्ण सूक्त (१०/१६५) में सामान्य रूप से देवों को सम्बोधित करते हुए कपोत दूर भगाने की प्रार्थना है, जिसे 'विश्वेदेवाः' को अर्पित किया गया है। १०/११४ संख्यक सूक्त में देवयजन और देवस्तवन का विशद और विविधतया चित्रण है। देवताओं के अपने-अपने हविर्भाग पाने का वर्णन है (यत्र देवा दधिरे भागधेयम्/१०/११४/३); अतः देव सामान्य को विषय बनाने वाले सूक्त का देवता 'विश्वेदेवाः' कहना उसके वर्ण्यविषय के अनुकूल बैठता है। विश्वेदेवाः के ३/५५ संख्यक सूक्त में २२ मन्त्र हैं, जिनमें उषा, अग्नि, विष्णु, उषा, रात्रि, सूर्य, विद्युत्, त्वष्टा, मेघ, सूर्य आदि अनेक दिव्य शक्तियों के अद्भुत कार्यों का आलङ्कारिक शैली में गम्भीर आध्यात्मिक विवेचन हुआ है और प्रत्येक मन्त्र के अन्तिम पाद के रूप में 'महद्देवानामसुरत्वमेकम्' कह कर देवों के अद्भुत कर्मों की अनुशंसा की गई है, अतः अप्रत्यक्षतया सभी देवों के महान् कर्मों का स्तवन हो जाने से सूक्त का देवता 'विश्वेदेवाः' को बताना सुस्पष्ट है। 'विश्वेदेवाः' को समर्पित एक सूक्त (०८/२९) को श्री हरिदामोदर वेलणकर ने "कूट सूक्त" की संज्ञा दी है। इसमें दस मन्त्र हैं; प्रत्येक में अलग-अलग देवता वर्णित अवश्य हैं, परन्तु प्रत्यक्ष रूप से उनका नाम उस ऋचा में नहीं पाया जाता है। श्री वेलणकर ने देवताओं के स्वरूप वर्णन के आधार पर उनमें सोम, अग्नि, इन्द्र, रुद्र, पूषा, विष्णु, अश्विनौ, सूर्या, मित्रावरुणा, अङ्गिरस आदि का संकेत माना है।[१] श्री सातवलेकर ने भी इसी प्रकार से अभिप्राय लिया है।[२] स्पष्टतया किसी देवता का नाम न होने पर भी बहुत देवताओं की चर्चा होने से सूक्त का देवता 'विश्वेदेवाः' को मानना सहजतया युक्तियुक्त है। इस प्रकार के ऋग्वेदीय विश्वेदेवाः सूक्त या मन्त्र अपेक्षाकृत कम ही हैं; जिनमें 'विश्वेदेवाः' को देवता मानने का आधार स्पष्ट रूप से उनमें चर्चित 'सर्वेदेवाः' रहा है।

ऋक्संहिता में प्राप्त और **ऋक्सर्वानुक्रमणी**[३] में निर्दिष्ट 'विश्वेदेवाः' के शेष सूक्तों या मन्त्रों (जो उपर्युक्त सूक्तों की तुलना में कहीं अधिक हैं) में प्रमुख और गौण सभी प्रकार के देवताओं की चर्चा या स्तुति पाई जाती है। इन ऋचाओं को दो श्रेणियों में रखा जा सकता

---

१. **ऋक्सूक्त वैजयन्ती,** प्रा. हरिदामोदर वेलणकर, पृ. २८१.

२. **ऋग्वेद का सुबोध भाष्य,** श्रीपाददामोदर सातवलेकर, तीसरा भाग, पृ. १३३.

३. कात्यायन विरचिता **ऋग्वेदसर्वानुक्रमणी,** उमेश चन्द्र शर्मा, अलीगढ़, १९७७ पृ. १०४.

है–(१) वे सूक्त या मन्त्र जिनमें स्पष्टतया किसी प्रसिद्ध देवता-या देवताओं का स्तवन और वर्णन हैं; और 'विश्वेदेवाः' या इसके समकक्ष नाम भी यदा-कदा व्यवहृत और आमन्त्रित हुए हैं। (२) वे सूक्त या मन्त्र, जिनमें केवल दूसरे देवताओं के ही वर्णन या सम्बोधन हैं और 'विश्वेदेवाः' पद तक के प्रयोग का अभाव है। प्रथम श्रेणी में आने वाली ऋचाएँ ही सर्वाधिक हैं। ऋ. १/१२ में ९ मन्त्रों का देवता 'विश्वेदेवाः' बतलाया गया है; जब कि इनमें से पाँच मन्त्रों में स्पष्टतः 'अग्नि' को सम्बोधित करते हुए ऋषि की प्रार्थना है कि वे आएँ और प्रार्थना सुनें। यद्यपि विश्वेदेवों को साथ लाने का अनुरोध भी उनसे है (विश्वान् देवान्)। ऋ. १/२३/१०-१२ संख्यक तीन मन्त्रों का देवता 'विश्वेदेवाः' कहा गया है, पर तीनों ही मन्त्रों से मरुतों से आने और रक्षा करने के लिए प्रार्थना है। यहाँ प्रयुक्त 'विश्वान् देवान्' 'पद' 'मरुतः' का विशेषण प्रतीत होता है।[१] ऋ. १/८९/३-७ संख्यक पाँच मन्त्रों का देवता 'विश्वेदेवाः' निर्देशित है; यद्यपि इनमें भग, अदिति, मित्र, दक्ष, अर्यमन्, वरुण, सोम, अश्विनौ, सरस्वती, पृथिवी, द्यौ, ग्रावन्, पूषा, इन्द्र, तार्क्ष्य, बृहस्पति, वायु, मरुत्, आदि अनेक देवताओं के साथ नामतः 'विश्वेदेवाः' का स्तवन किया गया है। ऋ. १/१२२ संख्यक विश्वेदेवाः के सूक्त में १५ मन्त्र हैं; पर विश्वेदेवाः (३,१४), विश्वे (१२) नाम से कुछ मन्त्रों में उनका साक्षात् स्तवन है, अन्यथा शेषमन्त्रों में रुद्र, उषा, सूर्य, वायु, इन्द्र, पूषा, मित्रावरुणा आदि देवों का स्पष्ट उल्लेख हुआ है। ग्यारह मन्त्रों के १/१८६ सूक्त में अलग-अलग मन्त्रों में एक या अनेक प्रसिद्ध देवताओं की स्तुतियाँ और प्रार्थनाएं हैं, यथा-सविता, वरुण, मित्र, अर्यमा, अग्नि, उषासानक्ता, अहिर्बुध्न्य, इन्द्र, मरुत, रोदसी, मरुद्गण, अश्विनौ, पूषा इत्यादि; केवल दूसरे मन्त्र के 'विश्वेदेवाः' और ग्यारहवें मन्त्र में 'यजत्रा' पदों द्वारा सामान्य देवों का स्मरण किया गया है। प्रथम मण्डल के ही १०५वें सूक्त में रोदसी, चन्द्र, सूर्य, अर्यमा, वरुण, अग्नि, मित्र, सिन्धु, पृथिवी आदि के स्तवन के साथ कभी-कभी देवों को सम्बोधित करते हुए शत्रु-पराभव काम्य रहा है। 'विश्वेदेवाः' को समर्पित १/१०६, २/२९; २/३१; ३/५४; ३/५७; ४/५५; ५/४१; ५/४२, १-१०, १२-१८; ५/४३; ५/४४; ५/४५; ५/४६/१-६; ५/५१/१-३, ८-१५; ६/२१/९, ११; ६/४९; ६/५०; ६/५१; ६/५२; ७/३४/१-१६, १८-२५; ७/३५; ७/३९; ७/४३; ८/२७; ८/८३; १०/३१; १०/३३/१; १०/३५; १०/३६; १०/५२; १०/६१; १०/६३/१-१४, १७; १०/६४; १०/६५; १०/६६; १०/९२; १०/९३; १०/१००; १०/१०१; १०/१०९; १०/१२६; १०/१२८; १०/१३७; १०/१४१; १०/१५५/५; १०/१५७ संख्यक अनेक सूक्तों में भी इसी प्रकार अनेकानेक देवताओं के नामतः उल्लेख और स्तवन के साथ ही यदा-कदा एक या एक से अधिक मन्त्रों में विश्वेदेवाः, विश्वेदेवासः, देवाः या देवासः जैसे पदों के प्रयोग द्वारा विश्वेदेवों का भी आह्वान किया गया है। जिन देवताओं के नाम आये हैं वे हैं–आदित्याः, रुद्राः, वसवः, मरुतः, द्यावापृथिवी; मित्रावरुणा,

---

१. विश्वान् देवान् हवामहे मरुतः सोमपीतये। ऋ. १/२३/१०.

उषासानक्ता, अश्विनौ, इन्द्र, अग्नि, वरुण, सोम, मित्र, अर्यमन्, भग, अदिति, पूषा, त्वष्टा, अहिर्बुध्न्य, सविता, सूर्य, पृथिवी, पर्वत, सिन्धु, नदियाँ, नदी, देवपत्नियाँ, पितर, ऋभु, आपः, चन्द्र, रुद्र, ऋक्षुभा, वात, वायु, उषा, बृहस्पति, सरस्वती, राका, अध्वर्यु, विष्णु, पर्जन्य, अजएकपात्, इन्द्रवायू, इन्द्रावरुणा, इन्द्रासोमा, वनस्पति, द्यौस्। कह सकते हैं कि लगभग सभी-ऋग्वेदीय देव, देवयुग्म, देवियाँ, दिव्यगण इनमें उल्लिखित हुए हैं। इनकी विवेचना करने पर हम पाते हैं कि जिस प्रकार पवमान मण्डल (नवम मण्डल) में केवल एक ऋचा 'विश्वेदेवाः' को समर्पित है (९/६७/२७) ; उसी प्रकार इन देवताओं में सोम देवता का नाम अपेक्षाकृत कम बार आया है। जिनके नाम अधिक बार आ रहे हैं, वे हैं, अश्विनौ, मरुतः, द्यावापृथिवी, सूर्य, सविता, मित्र, भग, वरुण, अर्यमन्, अग्नि, मित्रावरुणा, इन्द्र, अदिति और आदित्याः।

'विश्वेदेवाः' को समर्पित वे ऋग्वेदीय सूक्त या मन्त्र जिनमें 'विश्वेदेवाः' पद अप्राप्त है, और दूसरे देवताओं का नामतः स्तवन का वर्णन है, कई हैं यथा-१/९० में ९ मन्त्र हैं, जिनमें वरुण, मित्र, अर्यमा, इन्द्र, मरुत्, पूषा, भग, विष्णु, वात, उषा, रात्रि, द्यावापृथिवी, वनस्पति, सूर्य, बृहस्पति आदि से सर्वविध सुख और शान्ति काम्य है, अर्यमा को देवों के साथ (देवैः सजोषा अर्यमा) आने के लिए कहा गया है, अन्यथा 'विश्वेदेवाः' नाम तक अप्रयुक्त रहा है।[१] १/१०७ तीन मन्त्रों का छोटा सा विश्वेदेवाः का सूक्त है, जिसमें आदित्याः, अदिति, इन्द्र, वरुण, अग्नि, अर्यमा, सविता, मित्र, सिन्धु, पृथिवी, द्यौ आदि देवों से प्रार्थना है, परन्तु 'विश्वेदेवाः' नाम तक नहीं आया है।[२] १/१३९/१ ऋचा विशेष रूप से विश्वेदेवाः की कही गई है, जिसमें देवों (देवान्) के साथ अग्नि और इन्द्रवायू से प्रार्थना की गई है। ३/२० संख्यक सूक्त के दो मन्त्र (१, ५) 'विश्वेदेवाः' को निर्दिष्ट हैं और शेष अग्नि को। प्रथम मन्त्र में 'अग्नि, उषा, दधिक्रा, अश्विनौ के अतिरिक्त 'सजोषसः देवाः' से भी प्रार्थना की गई है, परन्तु पंचम मन्त्र में कई देवताओं का नामतः यज्ञ में आवाहन है और 'विश्वेदेवाः' की कोई चर्चा नहीं है।[३] ३/५६ संख्यक सूक्त में आठ मन्त्र हैं, जिनमें से चार में सविता, आदित्य, भग, सिन्धु, की सम्बोधनपूर्वक प्रार्थनाएं हैं, सामान्य रूप से देवों का स्वरूप वर्णन (मन्त्र ८) किया गया है और देवताओं के प्रथम और ध्रुव नियमों की चर्चा है,[४] परन्तु 'विश्वेदेवाः' पद कहीं भी नहीं

---

१. शं नो मित्रः शं वरुणः शं नो भवत्वर्यमा।
शं न इन्द्रो बृहस्पतिः शं नो विष्णुरुरुक्रमः ॥ ऋ. १/९०/९.

२. तन्न इन्द्र स्तद् वरुणस्तदग्निस्तदर्यमा तत् सविता चनो धात्।
तन्नो मित्रो वरुणो मामहन्तामदितिः सिन्धुः पृथिवी उत द्यौः ॥ ऋ. १/१०७/३.

३. दधिक्रामग्निमुषसं च देवीं बृहस्पतिं सवितारं च देवम्।
अश्विना मित्रावरुणा भगं च वसून् रुद्राँ आदित्याँ इह हुवे ॥ ऋ. ३/२०/५.

४. व्रता देवानां प्रथमा ध्रुवाणि। ३/५६/१.

आया है। ५/४७ से ५० संख्यक चार सूक्तों में भी 'विश्वेदेवाः' नाम से स्पष्टतया न तो उनका उल्लेख हुआ है और न ही स्तवन। ४७ और ४८वें सूक्तों में सूर्य-किरण, उषा और सूर्य-तेज आदि का विवेचन, ४९वें सूक्त में अश्विनौ पूषा, भग अदिति आदि की[1] और ५०वें में नेता देव अग्नि से प्रार्थनाएं की गई हैं। ७/३६ और ७/३७ संख्यक सूक्तों में मित्रावरुणा, इन्द्र, रुद्र, सरस्वती, मरुत्, विष्णु, ऋभु देवों और सविता को सम्बोधित करते हुए उनका गुणगान किया गया है, तो ७/४० और ७/४२ में भी सविता, मित्र, वरुण, द्यावापृथिवी, मरुत्, अर्यमा, अदिति, रुद्र, अश्विनौ, विष्णु, अग्नि, पूषा, पर्जन्य, आदि देवताओं का नामतः उल्लेख और स्तवन है—इन चारों सूक्तों में भी 'विश्वेदेवाः' पद अप्रयुक्त ही है। २४ मन्त्रों के ८/२५ संख्यक सूक्त में तीन ऋचाएं (१० से १२) 'विश्वेदेवाः' की हैं और शेष 'मित्रावरुणौ' की—जबकि इन तीनों मन्त्रों में नामतः देवी अदिति, अश्विनौ, मरुत्, विष्णु, सिन्धु आदि से रक्षणार्थ और इच्छापूर्ति के लिए प्रार्थना सुनने का अनुरोध किया गया है, बिना 'विश्वेदेवाः' का नाम लिए कूट-सूक्त (८/२९) में अलग-अलग देवों का सांकेतिक चित्रण अवश्य है, पर 'विश्वेदेवाः' नाम यहाँ भी नहीं लिया गया है। ८/५४ संख्यक सूक्त में आठ मन्त्र हैं, दो 'विश्वेदेवाः' के हैं, और शेष इन्द्र के। विश्वेदेवाः के एक मन्त्र में कई देवताओं को नाम लेकर यज्ञ की रक्षा करने और प्रार्थना सुनने के लिए बुलाया गया है।[2] इसी प्रकार ८/५८ संख्यक सूक्त के जो दो मन्त्र (२, ३) 'विश्वेदेवाः' के बताए गए हैं, उनमें से भी एक में तो स्पष्टतः अग्नि, सूर्य और उषा द्वारा सारे विश्व को प्रकाशित करने का वर्णन है। 'एक ही इस सबके रूप में प्रकट हो रहा है'—कथन द्वारा वस्तुतः एक ही प्रभु के विविध रूप 'विश्वेदेवाः' हैं—यह लाक्षणिक अर्थ आध्यात्मिक व्याख्या को उपन्यस्त करता है।[3] दशम मण्डल में विश्वेदेवाः के कई सूक्त हैं, परन्तु वहाँ भी एक सूक्त (५७) में इन्द्र, अग्नि, मन, सोम—आदि दूसरे देवताओं का आवाहन किया गया है, परन्तु विश्वेदेवाः नाम का प्रयोग तक नहीं हुआ है।

दर्शनीय है कि ऋक्सर्वानुक्रमणी में कुछ सूक्त या मन्त्र, 'देवाः' को भी दिए गए हैं (ऋ. १/८९/१-२, ८-९ इत्यादि) जिनमें सामान्य रूप से देवताओं की स्तुतियाँ हैं।[4]

---

१. अदब्धया दयते वार्याणि पूषा भगो अदितिर्वस्त उस्रः।
इन्द्रो विष्णुर्वरुणो मित्रो अग्निरहानि भद्रा जनयन्त दस्माः॥ ऋ. ५.४९/३.

२. पूषा विष्णुर्हवनं मे सरस्वत्यवन्तु सप्त सिन्धवः। आपो वातः पर्वतासो वनस्पतिः शृणोतु पृथिवी हवम्॥ ऋ. ८/५४/४.

३. एक एवाग्निर्बहुधा समिद्ध एकः सूर्यो विश्वमनु प्रभूतः। एकैवोषाः सर्वमिदं विभात्येकं वा इदं विबभूव सर्वम्॥ ऋ. ८/५८/३.

४. देवानां सख्यं उप सेदिम वयम्। ऋ. १/८९/२.

कई बार 'विश्वेदेवाः' के सूक्तों में भी मात्र 'देवाः' या 'देवासः' सम्बोधनपूर्वक देवसामान्य का स्तवन किया गया है (२/२९, २/३१/२ इत्यादि)। निश्चय ही 'देवाः' और 'विश्वेदेवाः' के सूक्तों को स्वरूपतः पृथक् कर पाना कठिन है। इसीलिए कुछ सूक्त जिन्हें ऋक्सर्वानुक्रमणी और अनुवर्ती सायणादि भाष्यकारों ने 'देवाः' का माना है (जैसे १०/७२) , आधुनिक भाष्यकार श्री वेलणकर के विचार में 'विश्वेदेवाः' के हैं।[1]

'विश्वेदेवाः' की विशेषताएं जो बहुचर्चित रही हैं, अधिकांशतः ऋत और यज्ञ से सम्बद्ध हैं। वे यज्ञियाः (६/५२/१४), यज्ञियासः (७/३५/१४), यजत्राः (२/२९/६, २/३१/७), ऋतावृधः (६/५०/१४, ६/५२/१०, १०/६६/१), ऋतज्ञाः (७/३५/१५), ऋतस्य रथ्याः (ऋत के नेता) (८/८३/३), ऋतधीतयः सत्यधर्माणः (५/५१/२), विश्ववेदसः (८/२७/१९,२१), अमृताः (१०/६६/५) और इन्द्रज्येष्ठाः (२/४१/१५, ६/५१/१५) बार-बार बतलाए गए हैं। इससे उनका यज्ञीय सम्पर्क ध्वनित होता है। मैक्डानल के विचार में तो इस गण की रचना के पीछे याज्ञिक प्रयोजन ही निहित है, वह यह कि ये देवता सभी देवताओं के प्रतिनिधि बनकर बुलाए जाते हैं।[2] विश्वेदेवों के नाम नमस्कार और स्तुति करने योग्य हैं, और वे यज्ञार्ह भी हैं; वे आकाश, अन्तरिक्ष और पृथिवी तीनों स्थानों में उत्पन्न हुए हैं और यज्ञ में आकर आह्वान सुनने के लिए प्रार्थनीय हैं।[3] वे कर्तव्य पालन में सदा तत्पर, बलवान्, यज्ञ को पूर्ण रूप से अलंकृत करने वाले, महान् तेजस्वी, यज्ञों के सेवक, अग्नि को बुलाने वाले और द्रोहरहित हैं।[4]

'विश्वेदेवाः' 'त्रिः रोचनानि' से सम्बद्ध होने के कारण तीन प्रकार से प्रकाशित होते हैं। वे तो असुरस्वरूप, परमेश्वर के सत्यनिष्ठ, उत्साहपूर्वक काम करने वाले और कभी न दबने वाले वीर हैं।[5] 'असुरस्य वीराः'—कहकर ऋचा ने विश्वेदेवों के अधिष्ठाता रूप परमात्मा को प्रतिपादित किया है। अन्यत्र भी अक्षर परम में विश्वेदेवों का निवास निर्दिष्ट है।[6] अतएव वैदिक दृष्टि में अनेक होकर भी विश्वेदेवाः अपने वास्तविक स्वरूप में एक परम तत्त्व के ही अंगस्थानीय हैं।

---

१. ऋक्सूक्त वैजयन्ती, हरि दामोदर वेलणकर, पृ. — ३५५.

२. वैदिक देवशास्त्र, मैकडानल (अनूदित) पृ. ३३९.

३. विश्वा हि वो नमस्यानि वन्द्या नामानि देवा उत यज्ञियानि वः । ये स्थ जाता अदितेरद्भ्यस्परि ये पृथिव्यास्ते म इह श्रुता हवम् ॥ ऋ. १०/६३/२.

४. धृतव्रताः क्षत्रिया यज्ञनिष्कृतो बृहद्दिवा अध्वराणामभिश्रियः । अग्निहोतार ऋतसापो अद्रुहोऽपो असृजन्ननु वृत्रतूर्ये ॥ ऋ. १०/६६/८.

५. त्रयो राजन्त्यसुरस्य वीराः । ऋतावान इषिरा दूळभासः । ऋ. ३/५६/८.

६. ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधिविश्वे निषेदुः । ऋ. १/१६४/३.

ऋग्वेद के 'विश्वेदेवाः' सूक्तों में इन देवताओं का स्वरूप जितना स्पष्ट और निश्चित है, ये सूक्त देवता के विषय में स्वरूपतः उतने ही उलझे हुए और कई प्रश्न उपस्थित करने वाले हैं। विश्वेदेवाः की एक ऋचा (६/५१/१) में सूर्यदेव का स्तवन करते हुए उन्हें चक्षु, मित्र और वरुण का प्रिय, अहिंसित, निर्मल, दर्शनीय, ऋत का अनीक और द्युलोक का रुक्म बताते हुए आकाश पर उदित होने वाला कहा गया है,[1] जबकि लगभग इसी विषय का प्रतिपादन करने वाली एक दूसरी ऋचा का देवता 'सूर्य' कहा गया है।[2] ६/२१ संख्यक सूक्त में दो ऋचाएं 'विश्वेदेवाः' की हैं और शेष इन्द्र की। विश्वेदेवाः का स्तवन करने वाली नवीं ऋचा में ऋषि से कहा जा रहा है कि 'आज वरुण, मित्र, इन्द्र, मरुत, पूषा, विष्णु, अग्नि, पुरंधि अग्नि, सविता, ओषधी, पर्वत आदि देवों को हमारी सुरक्षा और प्रगति के लिए अभिमुख करो। विश्वेदेवाः को प्रदत्त ग्यारहवीं ऋचा में 'सहस्रसूनु' इन्द्र को सम्बोधित करते हुए यजत्र देवों के साथ (विश्वेभिः यजत्रैः) आने की प्रार्थना है और मन्त्र के उत्तरार्ध में विश्वे देवों का स्वरूप वर्णित किया गया है। इन दोनों ऋचाओं को विश्वेदेवाः के लिए निर्धारित देखकर यह प्रश्न उठता है कि क्या (१) जहाँ अनेक देवताओं का एक साथ एक मन्त्र में नाम लिया जाए (२) और जहाँ विश्वेदेवाः का नामतः गुणगान किया जाए-वे विश्वेदेवाः के मन्त्र हैं? पर यह निष्कर्ष खण्डित हो जाता है जब हम ५/४२ संख्यक सूक्त पर ध्यान देते हैं। इसमें अठारह मन्त्र हैं, ग्यारहवें को रुद्र का और शेष को विश्वेदेवाः का बताया गया है। यहाँ सविता (३), इन्द्र (४), बृहस्पति (७), मरुत (१०), (अश्विनौ १८) आदि कुछ देवताओं का स्वतन्त्ररूप से एक-एक मन्त्र में वर्णन है उसी प्रकार जैसे रुद्र का ११ वें में। जब शेष मन्त्र विश्वेदेवाः के हैं, तो ११ वां रुद्र का क्यों है? क्या कई देवताओं का एक साथ एक सूक्त में स्तवन 'विश्वेदेवाः' का सूक्त कहलाने का आधार है। पर स्वयं रुद्र-मन्त्र इस निर्णय तक पहुँचने में बाधक है। २५ मन्त्रों के ७/३४ वें सूक्त में दो मन्त्र (१६ अहिः, १७ अहिर्बुध्न्य) छोड़कर शेष 'विश्वेदेवाः' के कहे गए हैं, जबकि यहाँ भी पूर्वोक्त प्रकार से अलग-अलग देवों का स्तवन अलग-अलग मन्त्रों में किया गया है, यथा अग्नि (८), वरुण (१०), अग्नि (१४), अपां नपात् (१५), त्वष्टा (२१), और एक मन्त्र में कई देवों का वर्णन भी प्राप्त है (२५)। 'विश्वेदेवाः' के कुछ सूक्तों में न विशेष देवों का स्तवन किया गया है और न देव सामान्य का ही। उनके विषय किंचित् बिखरे हुए और कदाचित् देवयजन और पूजन से सम्बद्ध हैं, जैसे १०/६२ वें सूक्त के प्रारम्भिक ६ मन्त्र अंगिरसों के हैं और शेष पाँच विश्वेदेवों के,

---

१. उदु त्यच्चक्षुर्महि मित्रयोराँ एति प्रियं वरुणयोरदब्धम्। ऋतस्य शुचि दर्शतमनीकं रुक्मो न दिव उदिता व्यद्यौत्। ऋ. ६/५१/१.

२. चित्रं देवानामुदगादनीकं चक्षुर्मित्रस्य वरुणस्याग्नेः। आप्रा द्यावापृथिवी अन्तरिक्षं सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च॥ ऋ. १/११५/१.

परन्तु इनमें गोधन की मुक्ति और दान तथा सावर्णिमनु की चर्चा है; १०/६१ वें सूक्त के २७ मन्त्र विश्वेदेवाः के बताए गए हैं, पर अश्विनौ, मित्र, वरुण आदि को सम्बोधित कर कुछ स्तुतियों के अतिरिक्त इसमें स्तोता-स्तोत्र सम्बन्ध आदि की भी विवेचना है, १०/५६वें सूक्त में 'विश्वेदेवाः' देवता की संस्तुति न होकर बृहदुक्थ ऋषि के अपने मृत पुत्र वाजि के लिए अन्तिम आशीर्वचन और देवलोक प्राप्ति तथा तत्सम्बद्ध विवरण हैं। 'विश्वेदेवाः' के १०/१८१ संख्यक सूक्त में 'धाता', सविता, विष्णु आदि के 'देवयान धर्म' इत्यादि की चर्चा है; १/१६४ संख्यक सूक्त के ४१ मन्त्र विश्वेदेवाः को अर्पित हैं, परन्तु इनमें प्रधानतया सृष्टि की पूर्वावस्था, सूर्य के चक्र-रश्मि आदि, पृथ्वी और आकाश-का सम्बन्ध, समय और सृष्टि चक्र, गाय रूप महाप्रकृति, आत्मा और वाक् इत्यादि का विवेचन है। १/११४ संख्यक सूक्त में देवयजन औद देवस्तवन तथा ३/५५ संख्यक सूक्त में देवों के अद्‌भुत कर्मों की अनुशंसा की गई है। अतः देवता सम्बद्ध दूसरे विषयों को प्रतिपादित करने वाले कतिपय सूक्त भी 'विश्वेदेवाः' को समर्पित हैं।

संक्षेप में ऋग्वेदीय विश्वेदेवाः-सूक्तों और मन्त्रों को विवेच्य विषय की दृष्टि से पाँच भागों में रखा जा सकता है (१) जहाँ वह एक गण प्रतीत होता है। (२) जहाँ उससे सभी देवता अभिप्रेत हैं। (३) जहाँ किसी प्रसिद्ध एक देवता या अनेक देवताओं का स्तवन है और साथ ही 'विश्वेदेवाः' या 'देवाः', भी बुलाए गए हैं। (४) जहाँ दूसरे देवताओं का आवाहन है, पर विश्वेदेवाः का नहीं। (५) जहाँ कोई स्पष्ट देवता स्तवनीय न होकर देवपरक कोई अन्य विषय वर्णित है। अतः ऋग्वेदीय सूक्तों में विश्वेदेवाः के सूक्तों और मन्त्रों के निर्धारण के अनेक आधार हैं। परन्तु यास्क-मत की शौनकीय व्याख्या कि–'कोई भी मन्त्र जिसमें अनेक देवताओं का सन्निवेश हो, विश्वेदेवों को सम्बोधित होता है, 'बहुदैवत' ही 'वैश्वदेव' होना चाहिए'[१]— विश्वेदेवाः सूक्तों में देवतानिर्धारण का मूलाधार है।

---

१. बह्वीनां संनिपातस्तु यस्मिन्मन्त्रे प्रदृश्यते। आचार्यौ यास्कशाण्डिल्यौ वैश्वदेवं तदाहतुः॥ वैश्वदेवं वदेत्सर्वं यत्किंचित् बहुदैवतम्॥ बृ.दे. २/१३२-३.

नीलकण्ठ दीक्षित का संस्कृत काव्य साहित्य में योगदान

डॉ० अमिता शर्मा

चंडीगढ़

Nīlakaṇṭha Dīkṣita is well known for his contribution to Sanskrit literature and the other different śāstras but unfortunately the details of his life are lacking. The present article throws light on the personality and works of Nīlakaṇṭha.

महाकवि कालिदास से लेकर श्री हर्ष के समय तक तो हमें महाकाव्यों की अविच्छिन्न परम्परा प्राप्त होती है परन्तु परवर्ती समय में भी कुछेक ऐसे महाकाव्य रचे गये जिन्होंने आज तक रचे गये महाकाव्यों की दीर्घ परम्परा को बनाये रखा। इन महाकवियों में प्रख्यात दार्शनिक आप्तदीक्षित के भ्राता अच्चा दीक्षित के पौत्र नीलकण्ठदीक्षित का महत्वपूर्ण स्थान है।[१] काव्य की प्रायः सभी विधाओं के तथा शास्त्रीय ग्रन्थों के प्रणेता नीलकण्ठ दीक्षित मदुरा के राजा तिरुमल नायक के सभा पण्डित थे।[२] कवि ने स्वरचित **नीलकण्ठविजयचम्पू** का रचना काल ४७३८ कलि शताब्द अर्थात् १८३७ ई. बताया है।[३] (कलियुग का प्रारम्भ ३१०२ ई. पूर्व माना गया है) इस आधार पर विद्वानों ने इनका समय १७वीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध निर्धारित किया है। नीलकण्ठ दीक्षित का समाधिस्थल नीलकण्ठसमुद्र के नाम से अड्यल नामक ग्राम में विख्यात है।[४] वस्तुतः संस्कृत साहित्य की पुस्तकों में नीलकण्ठ दीक्षित विषयक सम्पूर्ण जानकारी का सर्वथा अभाव है। कवि के कुछेक काव्यों का मात्र नामोल्लेख ही प्राप्त होता है।

---

१. एम. विन्टरनिट्ज़, **हिस्ट्री ऑफ इंडियन लिटरेचर**, भाग तृतीय (१)। पृ. ८७.

२. आर सत्यनाथ अय्यर, **हिस्ट्री ऑफ नायकज़ ऑफ मदुरा**, पृ. २०२;
जे. घोष, **एपिक सोर्सेज़ आफ संस्कृत लिटरेचर**, पृ. १०९.

३. **नीलकण्ठविजयचम्पू** १-१०.

४. केशव रामाराव जोशी, **नीलकण्ठ दीक्षित व त्यांची काव्य सम्पदा**, अध्याय 4.

काव्यशास्त्र का यह सिद्धान्त है कि कोई भी कृति कलाकार के व्यक्तित्व के अनुरूप होती है। राजशेखर के शब्दों में–

'सः यत्स्वभावः कविः तद्नुरूपं काव्यम् ।
यादृशाकारः चित्रकारः तादृशाकारमस्य चित्रमिति प्रायोवादः ॥'[१]

आनन्दवर्धन ने भी ध्वन्यालोक में इस तथ्य को स्पष्ट किया है–

'श्रृङ्गारी चेत् कविः काव्ये जातं रसमयं जगत्।
स एव वीतरागश्चेत् नीरसं सर्वमेव तत् ॥'[२]

अतः कृतिकार की सांस्कृतिक व साहित्यिक पृष्ठभूमि तथा उसके व्यक्तित्व का ज्ञान होने पर कृति को समझना सरल हो जाता है। इस दृष्टि से कवि का सूक्ष्म परिचय आवश्यक है।

कवि का जन्म तंजौर नामक नगर में दक्षिण के एक विद्वान् कुल में हुआ। इनका गोत्र भारद्वाज था।[३] कवि रुक्मिणीपरिणय, तथा अनेक दार्शनिक व काव्यशास्त्र सम्बन्धी ग्रन्थों के प्रणेता अप्पयदीक्षित के भ्राता के पौत्र थे।[४] स्वरचित गंगावतरणम् नामक महाकाव्य में कवि ने स्वयमेव अपना परिचय विस्तारपूर्वक दिया है।[५] इनके पूर्वज अद्वैतवादी ब्राह्मण थे जिनमें अच्यान् दीक्षित बहुत प्रसिद्ध हुये जो अप्पयदीक्षित के पितामह थे।[६] अद्वैत विद्यामुकुर तथा अन्य अनेक ग्रन्थों के निर्माता श्री रंगराजाध्वरी इनके पांचवें पुत्र थे। अप्पयदीक्षित इन्हीं से हुये जिन्होंने १०८ के लगभग ग्रन्थों का निर्माण करके अपने अखण्ड पाण्डित्य से ख्याति पाई। अप्पयदीक्षित के सहोदर विद्वान् अच्यादीक्षित के एक मात्र पुत्र नारायणाध्वरी के ही द्वितीय पुत्र नीलकण्ठ दीक्षित थे। इनकी माता का नाम भूमि देवी था तथा इनके पांच पुत्र थे–

---

१. राजशेखर, काव्यमीमांसा, अध्याय दशम, पृ. ४९.

२. आनन्दवर्धन, ध्वन्यालोक, पृ. ५०३.

३. गंगावतरणम् १-३२.

४. आर. सत्यनाथ अय्यर, वही, पृ. २०२.

५. गंगावतरणम् प्रथम सर्ग,

६. नलचरित नाटक पृ. ३.

जयन्ति तनयास्तस्य पंच सौभ्रात्रशालिनः ।
गर्भदासाः महेशस्य कवयश्च विपश्चितः ॥[१]

कवि के अनुज अतिरात्र यज्विन् का 'त्रिपुरविजयचम्पू' कुशकुमुद्वतीय नाटक अति प्रसिद्ध है।[२]

शंकरराम शास्त्री के अनुसार अप्पयदीक्षित की मृत्यु के पश्चात् कवि चिदम्बरम् से अपनी माता के साथ मदुरा की ओर आ गये। वहीं आकर कवि शास्त्रों में पारङ्गत हुये तथा उनका विवाह हुआ। इनके गीर्वाणेन्द्र नामक पुत्र का उल्लेख शृङ्गारकोष भाण की पुष्पिका में किया गया है–

'नीलकण्ठदीक्षितस्य तृतीयनन्दनेन गीर्वाणदीक्षितेन विरचितः शृङ्गारकोशो नाम भाणः समाप्तः ॥[३]

इनके चार पुत्रों का नामोल्लेख प्राप्त होता है–आच्चान् दीक्षित, अप्पा, स्वामि मखी (गीर्वाणेन्द्र), समरपुंगव।[४] मदुरा में राजा तिरुमलनायक के सभा कवि के रूप में कई वर्षों तक प्रतिष्ठित रहे। अन्त में संन्यास ग्रहण किया। राजा ने इन्हें उपहार स्वरूप अडययपल नामक ग्राम दिया जो कि मद्रास राज्य के दक्षिण अर्काट जिले में विद्यमान है। इस वंश के पुरुष आज भी इस ग्राम में रहते हैं।[५]

नीलकण्ठ दीक्षित का दूसरा नाम अय्यादीक्षित भी प्राप्त होता है। कवि के जन्म स्थान नगर तंजौर में वैद्भूमि जम्बुनाथ भट्ट के सरस्वती भाण्डागार में नीलकण्ठविजयचम्पू नामक दो प्राचीन कोश प्राप्त हुये हैं। इन कोशद्वय के अन्त में लिखा है–समाप्तं चेदम् अय्यादीक्षितविरचितं चम्पूकाव्यम्।"[६]

यज्ञादि का सफल प्रतिष्ठान करने के कारण कवि के लिये दीक्षित मखिन्, अध्वरी, यज्विन्, याजिन् इत्यादि उपनामों का प्रयोग प्राप्त होता है। यथा–

---

१. गंगावतरणम् १-४८.

२. पी. एस. फिलिओजेट, ओवेरेस पोयटीक द नीलकण्ठ दीक्षित पृ. २४.

३. गंगावतरणम्, प्रस्तावना, पृ. १३.

४. केशव रामाराव जोशी, नीलकण्ठ दीक्षित व त्यांची काव्यसम्पदा, पृ. २९.

५. Aiyer, R. Sathyanatha; Op. Cit, P. २०२.

६. गंगावतरणम्, प्रस्तावना, पृ. १३.

'श्रीनीलकण्ठाध्वरी श्लाघा सीमनि।[१]

'चोलोर्वीपतिनीलकण्ठमखाभिश्रीचित्ररत्नाकरे।[२]

'नीलकण्ठेन यज्वना।'[३]

अप्पयदीक्षित को कवि साक्षात् शिवावतार मानते हैं।[४] अपनी प्रत्येक रचना की पुष्पिका में अप्पयदीक्षित का सादर उल्लेख कर उन्हें सम्मानित किया है–'इति श्रीमद्भारद्वाजकुलजलाधि-कौस्तुभश्रीकण्ठमतप्रतिष्ठापनाचार्य– चतुरधिकशतप्रबन्धनिर्वाहकमहाव्रतयाजिश्रीमदप्पयदीक्षितसोदर्य–श्रीमदच्चादीक्षितपौत्रेण नारायणदीक्षितात्मजेन-भूमिदेवीगर्भसंभवेन नीलकण्ठेन विरचिते मुकुन्दविलासे विश्वम्भरानिर्वासनं नाम प्रथमः सर्गः।'[५]

नीलकण्ठदीक्षित के गुरु वेंकटाध्वरी वशिष्ठवंशोत्पन्न थे।[६] वेंकटाध्वरी (वेंकटेश्वरमखी) गोविन्ददीक्षित के योग्य पुत्र थे जो तंजौर के राजा रघुनाथ के सम्मानित मन्त्री थे। कांची के कामकोटि पीठ के आचार्य चन्द्रशेखर सरस्वती इनके मातुल थे। इनमें भी कवि ने उच्च शास्त्रीय शिक्षा प्राप्त की थी।

वीरराघवकृत **आच्चानदीक्षितवंशावलि** नामक कृति में तथा शिवानन्दयोगीन्द्र कृत **नीलकण्ठाध्वरी** नामक कृति में कवि विषयक विवेचन प्राप्त होता है।[७]

कविकृत रचनायें–

वस्तुतः सभाकवि होने के कारण जनरुचि को दृष्टि में रखते हुए नीलकण्ठदीक्षित ने मात्र सरस काव्य की रचना कर लोकाराधन के मार्ग को अपनाया। कविकृत तीनों महाकाव्यों की कथावस्तु पुराणों, **रामायण** व **महाभारत** से ली गई है। **रामायणसार-संग्रह, रघुवीरस्तव** तथा **चण्डीरहस्यम्** नामक लघुकाव्यों के अतिरिक्त शेष लघुकाव्य कविकल्पना प्रसूत हैं। कविकृत रचनाओं को दो भागों में विभक्त करके प्रस्तुत किया जा सकता है।

(क) कविकृत काव्य, (ख) कविकृत अन्य रचनायें।

---

१. चक्रकवि, जानकीपरिणय, ६-७६.

२. गंगावतरणम्, भूमिका, पृ. १२.

३. सभारंजनशतक १०५.

४. शिवोत्कर्षमंजरी ५२.

५. मुकुन्दविलास, प्रथम सर्ग।

६. गंगावतरणम्, १-३८ से ४७ तक

७. पी. एस. फिलियोजेट, वही, १०, पृ. ३४९.

कविकृतकाव्य–

शिवलीलार्णवम्-[१]

२२ सर्गों में विभक्त इस महाकाव्य में दक्षित भारत में स्थित (मदुरा) मदुरई नामक स्थान में पूजित शिव की चतुःषष्टि लीलाओं का सांगोपांग वर्णन प्रस्तुत किया है। अपने भक्तों की रक्षा के लिये शिव अनेक रूपों को धारण करते हैं। महाकाव्य में सर्वत्र अद्‌भुत रस की सृष्टि है। अधिकांश लीलायें पाण्ड्‌यवंशीय राजाओं से सम्बद्ध हैं। वेटममनि महोदय ने भी इन लीलाओं का उल्लेख किया है।[२] लीलाओं का क्रमिक उल्लेख इस प्रकार है–

१. इन्द्र को ब्रह्महत्या के पाप से मुक्त करना (सर्ग : ३)

२. ऐरावत को पापमुक्त करना (सर्ग ४, १-४०)

३. कदम्बवन में मधुरापुर का निर्माण करवाना (सर्ग ४, ४१-१०८)

४. तटातका के रूप में पार्वती का जन्म। (सर्ग ६)

५. पाण्ड्‌यदेव (सुन्दरपाण्ड्‌य, सुन्द्रेश्वर शिव) का तटातका से विवाह। (सर्ग ७ से ११ तक)

६. महर्षि पंतजलि के समक्ष नृत्य करना। (सर्ग १२, ३३-५७)

७. अधिक अन्न समाप्त करने के लिये कुण्डोदर को शक्ति देना। (सर्ग १२, ६७-७२)

८. अन्न से कुंडोदर की भूख प्यास को तथा वेग नदी के जल को शान्त करना। (सर्ग १२, ७२-९५)

९. अपनी पत्नी को प्रसन्न करने के लिये सात समुद्रों को उपस्थित करना। (सर्ग १३, १६-३०)

१०. मलयध्वज को देवलोक से पृथ्वी पर लाना। (सर्ग १३, ३१-४०)

११. उग्र नामक पुत्र को उत्पन्न करना। (सर्ग १३, ४१-४९)

१२. अपनी ओर से समुद्र को दूर करना। (सर्ग १३, ७२-७४)

१३. इन्द्र के मुकुट को तोड़ना। (सर्ग १३, ८७-९४)

१४. महामेरु द्वारा उग्रपाण्ड्‌य को स्वर्ण दिलवाना। (सर्ग १४, १-३४)

१५. महर्षियों को वेदार्थ बताना। (सर्ग १४, ३५-५४)

१६. मुकुटनिर्माण के लिये राजा को मणियाँ बेचना। (सर्ग १४, ५५-७१)

---

१. सम्पादक–टी. गणपतिशास्त्री, त्रिवेन्द्रम् संस्कृत सीरीज–४.

२. वेटममनि, पौराणिक इन्साइक्लोपीडिया, पृ. ७३०

१७. बादलों द्वारा सागर का पानी सुखवाना। (सर्ग १५, १-२५)

१८. अत्यधिक वर्षा को रोकना (सर्ग १५, २७-४२)

१९. सिद्ध (प्रत्यक्षीकरण) के पराक्रम को दिखाना (सर्ग १५, ४३-५७)

२०. गन्ना खाने के लिये पत्थर का हाथी बनाना। (सर्ग १५, ५२-७०)

२१. बौद्ध संन्यासी द्वारा जादू टोने के प्रयोग में लाये गये हाथी को मारना। (सर्ग १५, ७१-८८)

२२. एक ब्राह्मण बाला को वरदान देना (सर्ग १६, १-१५)

२३. तरह-तरह के नृत्य करना। (सर्ग १६, ३४-४८)

२४. ब्राह्मण स्त्री की मृत्यु को प्रमाणित करना तथा उसे प्रकाश में लाना।(सर्ग १६, ३४-४८)

२५. माता के साथ सोने तथा पितृहत्या के पाप को मिटा देना। (सर्ग १६, ५१-६१)

२६. धनुर्विद्या सिखाने वाले गुरु की पत्नी को बचाने के लिये सिद्ध को मारना। (सर्ग १६, ६२-७६)

२७. बौद्ध संन्यासी द्वारा भेजे गये सर्पों को विषहीन करना। (सर्ग १६, ७७-८६)

२८. उस संन्यासी द्वारा भेजी गई गायों को मारना। (सर्ग १६, ७७-८७६)

२९. पाण्ड्य सेना के सेनापति को बचाने के लिये असंख्य सेना को प्रकट करना। (सर्ग १७, ११-२१)

३०. पाण्ड्य राजा को धनसंग्रह के लिये ऐसा थैला देना, जो कभी भी खाली नहीं हो सकता। (सर्ग १७, २२-२६)

३१. वैश्य के रूप में स्वयं को छिपाना तथा चूड़ियाँ बेचना। (सर्ग १७, २७-४५)

३२. यक्षणियों को अष्ट सिद्धियाँ देना। (सर्ग १७०, २७-४५)

३३. चोल राजा के लिये मन्दिर के द्वार खोलना। (सर्ग १७, ७६-८४)

३४. पाण्ड्य सेना के लिये जल वितरित करना। (सर्ग १७, ८२-८३)

३५. लोहे व पीतल आदि को स्वर्ण में परिवर्तित करना। (सर्ग १८, १-५)

३६. चोलनृप को पराजित करना। (सर्ग १८, ६-२७)

३७. एक शूद्र को बीजों से भरा बर्तन देना। (सर्ग १८, १९-३०)

३८. वैश्य लड़के को विजयी करना। (सर्ग १८, ३१-३३)

३९. पाण्ड्य राजा को ब्रह्म हत्या के पाप से मुक्त करना। (सर्ग १८,३५-४०)

४०. भद्र नामक भक्त की रक्षा के लिये ईंधन धारण करना। (सर्ग १८, ४१-५२)

४१. भद्र के निमित्त चेर राजा को पत्र लिखना। (सर्ग १८, ५३-६२)

४२. भद्र को एक काष्ठफलक उपहार में देना। (सर्ग १८, ६४)

४३. गानविद्या में भद्र की पत्नी को विजयी करना। (सर्ग १८, ७०-७९)

४४. सूअर के मांस को स्वीकार करना तथा बच्चे को बचाना। (सर्ग १९, १-१४)

४५. शिशु सूअर को मन्त्री बनाना। (सर्ग १९, १५-२२)

४६. खजरीट पक्षी को मृत्युंजय मन्त्र पढ़ाना जिससे वह कौओं के प्रहार से बच सके। (सर्ग १९, २३-२७)

४७. शरारि पक्षी को मोक्ष प्रदान करना। (सर्ग १९, २८-३५)

४८. सर्पों द्वारा मधुरा की सीमा को दिखाना। (सर्ग १९, ७४-८२)

४९. चोलनृप को पराजित करना। (सर्ग १९, ८३-८७)

५०. द्रविड विद्वानों को संघम् काष्ठफलक देना। (सर्ग २०, १-४३)

५१. पाण्ड्य नृप के प्रार्थना करने पर एक ब्राह्मण के लिये पद्य लिखना। (सर्ग २०, ४४-५७)

५२. नक्कीर कवि की रक्षा करना। (सर्ग २०, ५२-६५)

५३. नक्कीर को सूत्र पढ़ाना। (सर्ग २०. ६६-६७)

५४. ग्रन्थों का तुलनात्मक अध्ययन करना। (सर्ग २०. ६८-७२)

५५. उत्तरीय हालास्य नामक स्थान को जाना। (सर्ग २०-७५-७६)

५६. दाश (धीवर) कन्या से विवाह करना। (सर्ग २०. ७७-८७)

५७. वातपुरीश नामक पाण्ड्यमन्त्री को ज्ञान दीक्षा। (सर्ग २१, १-२०)

५८. पाण्ड्य राजा को जादू वाले घोड़े बेचना। (सर्ग २१, २२-२४)

५९. नदी का विस्तार करना। (सर्ग २१, ४५, ५७)

६०. मालपुओं के लिए कीचड़ लाना। (सर्ग २१, ५९-१०४)

६१. ज्वर की चिकित्सा करना तथा कुब्ज पाण्ड्य को कुब्ज बनाना। (सर्ग २२, १-२०)

६२. ज्ञानसम्बन्ध को शूल द्वारा मारने की शक्ति देना। (सर्ग २२, २२-३५)

६३. प्रमाण के लिये वृक्ष-तालाब, शिवलिंग को मधुरा में लाना। (सर्ग २२, ४२-५२)

कवि ने स्वयं **शिवलीलार्णवम्** महाकाव्य की कथा का मूल स्रोत पुराण बताया है–

"लीलास्वनन्तास्वपि यस्य दृष्टा।
लीलाचतुःषष्टिरियं पुराणे ॥[१]

कवि ने यहाँ पुराण विशेष का नामोल्लेख नहीं किया है। परन्तु टी. गणपतिशास्त्री ने **शिवलीलार्णवम्** का मूल **स्कन्दपुराण** के हालास्य माहात्म्य को बताया है।[२] अपि च वेंटममनि महोदय ने इसका उद्‌भव मात्र **'हालास्यमाहात्म्य'** को बताया है।[३]

सम्प्रति उपलब्ध **स्कन्दपुराण** में इन लीलाओं के विषय में संकेत मात्र भी प्राप्त नहीं होता। मद्रास के प्रो. गंगाधरन भी **स्कन्दपुराण** से **हालास्यमाहात्म्य** की अप्राप्ति को स्वीकार करते हैं। उनके मत में **हालास्यमाहात्म्य** नामक एक स्वतन्त्र कृति का संदर्भ प्राप्त होता है जो वाणी विलास प्रेस, मदुरा से ग्रन्थ लिपि में १८७० ई. में प्रकाशित हुई।[४] प्रो. केशव रामाराव जोशी को **हालास्यमाहात्म्य** नामक एक दुर्लभ प्रति नीलकण्ठ दीक्षित के वंशज पालामाडई के निवासी श्री विश्वनाथ शास्त्री की कृपा से उपलब्ध हुई। उनके मतानुसार इस पुराण में शिवकृत चतुःषष्टि लीलायें पौराणिक पद्धति से कहीं अति संक्षेप से तथा कहीं अति विस्तार से वर्णित हैं।[५]

गंगावतरणम्–[६]

प्रस्तुत महाकाव्य में कवि ने आठ सर्गों में गंगा की भव्यता की प्रतिष्ठा की है। गंगावतरण की लोक प्रसिद्ध कथा **वाल्मीकि रामायण,**[७] **महाभारत,**[८] तथा विभिन्न पुराणों[९] में भी प्राप्त होती है। कवि ने स्वयं इस कथा को **वामन पुराण** से उद्धृत बताया है–

---

१. **शिवलीलार्णवम्** २२-६१.

२. **वहीं,** भूमिका, पृ. १, त्रिवेन्द्रम् संस्कृत सिरीज, ४.

३. वेटममनि, **वही,** पृ. ७३०.

४. **इंडिया आफिस प्रिन्टेड बुक कैटॉलाग,** पृ. ९९२० (साभार प्रो. गंगाधरन)

५. केशवरामाराव जोशी, पू. उद्ध. पृ. १५२.

६. सम्पादक- टी.एस. कुप्पुस्वामी शास्त्री -**काव्यमाला** ७६, बम्बई।.

७. **बालकाण्ड,** सर्ग ३६, २ से ११ तक।

८. **आदि पर्व** अध्याय ८५, २२, २३, २५, अ. ८६, २, ३, ५, १०,

९. **भागवतपुराण** ९.९, **वामनपुराण** २५, ७५ **वाल्मीकि रामा.** अ. ४३, ४४, ४५, **विष्णु पुराण** ४-४, **ब्रह्मपु.** ७८.

"सा च वामनपुराणवचोभिः स्पष्टमेव विवृता ते।[१]

मुकुन्दविलासम्–[२]

कवि कृत नलचरित नाटक में इस महाकाव्य का नामोल्लेख प्राप्त होता है।[३] प्रस्तुत महाकाव्य के तीन सर्ग पूर्ण तथा चतुर्थ अपूर्ण प्राप्त होता है। कथा इस प्रकार है–दैत्यों के भार से डरी हुई पृथ्वी ब्रह्मा तथा देवताओं के पास आकर अपनी व्यथा सुनाती हैं। विष्णु कंसवधार्थ श्री कृष्ण के रूप में जन्म लेते हैं। इसके साथ ही राजा उग्रसेन उनके पुत्र कंस तथा वसुदेव देवकी का भी विशद विवेचन है। यह कृष्णकथा भागवतपुराण के दशमस्कन्ध के पूर्वाद्‌र्ध में तथा अन्य पुराणों में भी प्राप्त होती है।[४]

रामायणसारसंग्रह रघुवीरस्तव–[५]

सम्पूर्ण रामायण के आधार पर रामचरित की प्रत्येक प्रमुख घटना को ३३ पद्यों में संकलित कर श्री राम की स्तुति की गई है। श्री राम के नाग पाश में बन्ध जाने के विषय में कवि का कहना है–

"नागास्त्रबन्धपरुषां स्मर नाथ वेलाम्
कीदृग्व्यथा तव तदास कियद् विधोति।
नित्या दशा चलति सा भवबन्धतो मे
ज्ञातव्यथे सुकरुणे किमितो वदेयम्॥[६]

चण्डीरहस्यम्–[७]

प्रस्तुत लघुकाव्य में देवी का वर्णन व स्तुति काव्यात्मक भाषा में की है। प्रस्तुत स्तुति का मूल मार्कण्डेय पुराण में वर्णित दुर्गासप्तशती है। कवि ने प्रथम, द्वितीय, तृतीय, पंचम व एकादश अध्याय से वर्ण्यविषय लेकर ३६ पद्यों में देवी की स्तुति की है।

---

१. गंगावतरणम् १-१५.

२. सम्पादक–राधावल्लभ त्रिपाठी,–सागर, १-८०.

३. नलचरित नाटक, पृष्ठ ३.

४. विष्णु पुराण अ. ५, १ से ३ तक, श्री हरिवंश पुराण, विष्णु पर्व, १ से ४ अ. तक

५. ब्रह्म पुराण अ. १८०-१८२ तक फिलियोजट, वही, पृ. १७७.

६. रामायणसारसंग्रह रघुवीरस्तव, २१.

७. फिलियोजट, वही, पृ. १५९.

शिवोत्कर्षमंजरी–[१]

५२ पद्यों में निबद्ध शिव के माहात्म्य वर्णन से कवि की शिव भक्ति तथा शैव सिद्धान्त विषयिकी श्रद्धा प्रकट होती है।

आनन्दसागर स्तव–[२]

१०८ पद्यों में भगवती अम्बिका की ही विविध प्रकार से स्तुति की गई है।

गुरुतत्त्वमालिका–[३]

शिवस्तुतिपूर्वक कवि ने यहाँ स्वगुरुमहिमा का प्रतिपादन २८ पद्यों में किया है।

वैराग्यशतक–[४]

प्रस्तुत शतक में मनुष्य जीवन में वैराग्य का महत्व तथा उसकी उपयोगिता को ही सर्वश्रेष्ठ सिद्ध किया है। कवि ने कहा है–

"निध्यायसि विषयसुखं
न ध्यायसि विषममस्य परिपाकम्।
बन्धुं तमेव चिन्तय
बद्धुं भोक्तुं च य क्षमते॥[५]

शान्तिविलासम्–[६]

संसार की असारता को ५१ पद्यों में विभिन्न प्रकार से प्रकट करते हुये अन्त में कवि ने शिव सान्निध्य की ही कामना की है–

"नाहं याचे पदमुडुपतेर्नाधिकारं मघोनो
नापि ब्राह्मीं भुवनगुरुतां का कथान्यप्रपंचे।
अन्यस्यान्यः श्रियमभिलषन्नस्तु कस्तस्य लोकः
मह्यं शम्भो! दिश मसृणितं मामकानन्दमेव॥"[७]

---

१. वही -पृ. १२०.
२. वही- पृ. २४७, काव्यमाला-११.
३. फिलियोजट, वही, पृ. २१७.
४. वहीं पृ. २३१, काव्यमाला-१.
५. वैराग्यशतक पद्य ८७;
६. फिलियोजट, वही, पृ. २१७.
७. शान्तिविलासम् ४९.

अन्यापदेशशतक–[१]

इस शतक में विभिन्न अन्योक्तियों का संकलन किया गया है। यहाँ कवि ने प्रमुख रूप से पशु-पक्षियों, पेड़-पौधों, चन्द्रमा, अभ्रसरिता तथा शंकर को लक्ष्य बनाया है।

सभारंजनशतक–[२]

यहाँ कवि ने उस मार्ग के विषय में निर्देश किया है जिसका अनुसरण करने में सभ्यजनों में सदगुणों का विकास हो सके। इस प्रसंग में कवि ने ज्ञान, काव्य, दान, बल, शौर्य, काल, क्षमा, शान्ति, धर्म, अर्थ, गृहस्थाश्रम तथा राजा की चर्चा की है। यथा–

"अशिक्षितानां काव्येषु शास्त्राभ्यासो निरर्थकः।
किमस्त्यनुपनीतस्य वाजपेयादिभिः मखैः।[३]
"न धैर्येण विना लक्ष्मी न शौर्येण विना जयः।
न ज्ञानेन विना मोक्षो न दानेन विना यशः॥[४]

कलिविडम्बनम्–[५]

१०२ पद्यों के इस लघु काव्य में कवि ने कलियुग के प्रभाव का व्यंग्यात्मक वर्णन किया है। कलियुग में विद्यमान् पण्डित, मान्त्रिक, ज्योतिषी, भिषज, कवि, बन्धु, बान्धव, उत्तमर्ण, दरिद्रता, धनिक, पिशुन, लोभी, धार्मिक व दुर्जनों का यथार्थ चित्रण किया है–

"वाच्यतां समयोऽतीतः स्पष्टमग्रे भविष्यति।
इति पाठयतां ग्रन्थे काठिन्यं कुत्र वर्तते॥"[६]
"ब्रुवाणाः सर्वथा ग्राह्याः लोके ज्योतिषिकाः जनाः।[७]
"दरिद्रता के विषय में कवि का कहना है–
दैन्यं राज्यादपि ज्यायो यदि तत्त्वं प्रबुध्यते॥"[८]

---

१. फिलियोजट, वही, पृ. ४७ काव्यमाला- ४.
२. वही, पृ. २९ काव्यमाला- ४.
३. सभारंजनशतक १७.
४. वही- ४२.
५. फिलियोजट, वही, पृ. ३. काव्यमाला- ५.
६. कलिविडम्बनम् ८.
७. वही- १८.
८. वही- ५७.

त्यागराजस्तव–[१]

इस स्तुतिकाव्य का मात्र नामोल्लेख प्राप्त होता है।

कवि कृत अन्य रचनायें–[२]

नीलकण्ठविजयचम्पू–[३] पांच आश्वासों में विभक्त इस चम्पू में समुद्र-मंथन की कथा का ही प्रमुख रूप से वर्णन है।

नलचरितनाटक–[४]

यह नाटक छः अंकों में प्राप्त होता है। यह अपूर्ण नाटक है। नल दमयन्ती की प्रसिद्ध कथा को ही यहाँ सुन्दर ढंग से प्रस्तुत किया गया है।

शास्त्रीय ग्रन्थ–

शिवतत्त्वरहस्यम्–[५] इस ग्रंन्थ का नामोल्लेख नीलकण्ठ दीक्षित के नाम से कवि के तृतीय पुत्र गीर्वाणेन्द्र कृत **शृङ्गारकोष** भाण में प्राप्त होता है।[६] इस ग्रन्थ में कवि ने वैष्णवों के आक्षेपों का खण्डन युक्तिवाद तथा वैष्णव पुराणों के आधार पर किया है। इस प्रसंग में शैवागम, पुराण, वेद, उपनिषद, व्याकरणभाष्य, अमरकोष, साहित्यशास्त्र इत्यादि के अनेक उद्धरण दिये हैं। इसका विषय **स्कन्दपुराण** के गौरीनारायण संवाद से लिया गया है।[७]

कैय्यटव्याख्यानम्–[८]

यह व्याकरण विषयक ग्रन्थ है। पातंजल **महाभाष्य** की सुप्रसिद्ध कैय्यट प्रदीप नामक टीका का विशद अर्थ कैय्यट व्याख्यान प्रसिद्ध है।

---

१. पुरुषोत्तम शर्मा चतुर्वेदी—**हिन्दी रसगंगाधर,** पृ. २४.

२. सम्पादक सी.पी. रामस्वामी अय्यर, **बालमनोरमा सीरीज,** ७.

३. सम्पादक सी.पी. रामस्वामी अय्यर, **बालमनोरमा सीरीज,** ७.

४. सम्पादक सी. शंकरम्मा शास्त्री **बाल मनोरमा** ८.

५. आफरेख्ट, **कैटालागस कैटालागरम्,** पार्ट १; पृ. ६४८.

६. टी.एस. कुप्पुस्वामी शास्त्री, भूमिका, **गंगावतरणम्,** पृ. १२.

७. केशवरामाराव जोशी, पू. उदृ. पृ. ३५५.

८. टी. एस. कुप्पुस्वामी शास्त्री, भूमिका, **गंगावतरणम्,** पृ. १२.

चित्रमीमांसा दोषधिक्कार–[१]

काव्य शास्त्र विषयक इस ग्रन्थ में पण्डितराज जगन्नाथ द्वारा अप्पयदीक्षित की की गई आलोचना का प्रत्युत्तर दिया गया है तथा अप्पयदीक्षित के काव्य विषयक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है। चित्रमीमांसा नामक काव्यशास्त्र विषयक ग्रन्थ अप्पयदीक्षित द्वारा विरचित है। चित्रमीमांसा खण्डन पण्डितराज जगन्नाथ कृत है। चित्रमीमांसादोषधिक्कार नीलकण्ठ दीक्षित द्वारा विरचित ग्रन्थ अनुपलब्ध है।[२]

सौभाग्यचन्द्रातप–[३]

शाक्त तन्त्र पर आधारित कवि की यह एक दुर्लभ रचना है। पुराने भोजपत्र पर अपूर्ण तथा खण्डितावस्था में यह प्राप्त हुई थी। यह ग्रन्थ लिपि में निबद्ध है।

काव्य की प्राय: समस्त विधाओं की रचना करने के कारण नीलकण्ठ दीक्षित की कृतियों में उनकी सर्वतोमुखी प्रतिभा दृष्टिगोचर होती है। उनके काव्य के अनुशीलन से पाठक को काव्यरसास्वादानुभूति तो होती है परन्तु साथ ही इतिहास के तथ्यों में कल्पना का किंचित् मात्र भी समावेश नहीं प्राप्त होता। प्रमुख रूप से **शिवलीलार्णवम्** महाकाव्य में तटातका की विजययात्रा का वर्णन करते हुये कवि ने कहा है कि तटातका ने मदुरा से हिमालय तक प्रयाण करते समय कनखल क्षेत्र में गंगा के तीर पर स्थित मायापुर नामक स्थान में विश्राम किया।[४] यहाँ कनखल से कर्णखल अभिप्रेत है तथा आधुनिक मायापुर नगर हरिद्वार व कर्णखल के मध्य स्थित हैं।[५] इसी प्रकार मदुरा पाण्ड्यवंश की राजधानी के रूप में वर्णित है।[६] पाण्ड्यदेश से मदुरई तिन्नैवली तथा दक्षिणी त्रावणकोर अभिप्रेत है।[७] कवि द्वारा उल्लिखित चेर, चोल व पाण्ड्य राज्यों के नाम अशोक के लेखों में भी प्राप्त होते हैं।[८]

---

१. आफरेख्ट, वही, पार्ट ३, पृ. ४०.

२. कृष्णमाचारी, हिस्ट्री आफ संस्कृत लिटरेचर, पार्ट १, पृ. २३७; एस. के. डे. हिस्ट्री ऑफ संस्कृत पोयटिक्स, पृ. ४२४.

३. जर्नल आफ ओरि. रिसर्च, २६, पृ. ५०.

४. शिवलीलार्णवम् ९-२७.

५. एन. एस. डे., द जियोग्राफिकल एण्ड मीडिएवल इण्डिया, पृ. १२९; एम. आर. सिंह, ए क्रिटिकल स्टडी आफ दि जियोग्राफिकल डाटा इन द अर्ली पुराणज पृ. २६६,

६. शिवलीन्गार्णवम् २- १ से ३० तक

७. परमानन्द गुप्त, जियोग्राफी इन एन्शिएन्ट इंडियन इन्सक्रिप्शन्स, पृ. ५४; डे, वही, पृ. १४७; शिवलीलार्णवम् २- १, ४- ११.

८. शिवलीलार्णवम् १८-५३. राजबली पाण्डेय, अशोक के अभिलेख, द्वितीय लेख, पृ. ३.

कवि द्वारा किये गये कतिपय ऐतिहासिक उल्लेख भी विवेचनीय हैं। नीलकण्ठ दीक्षित स्वयं नायकवंशीय मदुरा के राजा तिरुमलनायक के सभा कवि थे। राजा का समय १६२३-१६४९ ई. है।[१] **शिवलीलार्णवम्** महाकाव्य में कवि नें प्राचीन पाण्ड्यवंशीय राजाओं का वर्णन किया है। पाण्ड्यवंश ने ईसा की प्रथम शताब्दी से लेकर ११वीं शताब्दी तक राज्य किया।[२] पाण्ड्यदेश के संस्थापक के रूप में राजा कुलशेखर का उल्लेख किया है।[३] ततः मलयध्वज, दिव्यकन्या तटातका, सुन्दरेश्वर, उग्रपाण्ड्य, वीरपाण्ड्य विक्रममाण्ड्य, अरिमर्दन तथा कुब्जपाण्ड्य का विशेष उल्लेख है। मदुरा के स्थलपुराण में भी इन्हीं राजाओं का (पाण्ड्यदेश) मदुरा के शासकों के रूप में उल्लेख प्राप्त होता है।[४] राजा कुलोत्तुगं के पुत्र कुलभूषण के शासन काल में चोल व पाण्ड्यों के मध्य भीषण युद्ध होने का उल्लेख भी ऐतिहासिक दृष्टि से महत्वपूर्ण है।[५]

एवमेव **शिवलीलार्णवम्** में उल्लिखित शिवकृत चतुःषष्टि लीलाओं का उल्लेख भी दक्षिण भारतीय मन्दिरों, भित्तिचित्रों तथा इतिहास ग्रन्थों में प्राप्त होता है। आधुनिक मदुरई (मदुरा) की मीनाक्षी मन्दिर की उत्तरी पूर्वी भित्तियों पर चतुःषष्टि लीलायें अंकित हैं।[६] Temples of Tamil Land नामक पुस्तक में आर. के दास महोदय ने भिन्न लीलाओं का उल्लेख कर उन्हें ऐतिहासिक प्रमाणित किया है।

शिवलीलार्णवम् में उल्लिखित शैव संत भी दक्षिण भारत के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। ईस्वी सन् की प्रारम्भिक शताब्दी के तथा प्राचीन मदुरई के तमिल संगम के ये महाकवि माने जाते हैं।[७] कीर (नक्कीर) नामक शिवभक्त का समय ईस्वी सन् की प्रारम्भिक शताब्दी माना गया है।[८] कपिल (कपिलार) भी तमिल के प्रसिद्ध कवि व शिव

---

१. जे. घोष, **एपिक सोर्सेज इन संस्कृत लिटरेचर,** पृ. १६.

२. डी. पी. देवकुंजरी, **मदुरई थ्रू दि एजेज़** फ्राम अर्लिएस्ट टाइम टु १८०१ ए. डी. पृ. १.

३. **शिवलीलार्णवम्** २-७१.

४. **स्थलपुराण** पृ. १४, १५.

५. **शिवलीलार्णवम्** १७-७६ से ८१ तक आर. सत्यनाथ अय्यर **हिस्ट्री आफ नायकाज आफ मदुरा,** पृ. २६२.

६. अय्यर, **वही,** पृ. २१७.

७. सी. वी. एन. अय्यर, **ओरिजिन एण्ड अर्ली हिस्ट्री आफ शैविज़्म इन साउथ इंडिया,** पृ. १११, ३९९.

८. **शिवलीलार्णवम्** २०, ४३ से ६७ तक के. ए. एन. शास्त्री, **डेवेलपमेन्ट आफ रिलिजन इन साउथ इंडिया,** पृ. १२१.

भक्त थे।[१] वातपुरीश नामक शैव संत का उल्लेख मणिक्कवासगर के नाम से भी प्राप्त होता है।[२] वातपुरीश राजा अरिमर्दन के मंत्री थे। इनके विषय में प्रसिद्ध है कि इन्होंने अश्व लाने के लिये दिये गये धन से शिवार्चना की थी। राजा द्वारा क्रोधित होने पर शिव ने इन्द्रजाल के द्वारा अश्वों का मिर्माण कर दिया तथा भक्त की अद्‌भुत चमत्कारों के द्वारा रक्षा की।[३] ब्राह्मण जाति के इस शैव संत ने बौद्धों के विरुद्ध शास्त्रार्थ भी किया था।[४] अब भी दिसम्बर-जनवरी के दस दिन मदुरई में मणिक्कवासगर उत्सव मनाया जाता है—जो कि इनकी ऐतिहासिकता व लोकप्रियता का परिचायक है।[५]

शैव संत सम्बन्ध (ज्ञानसम्बन्ध सम्बदर) के विषय में प्रचलित है कि जैन धर्म से प्रभावित राजा कुब्जपाण्ड्य के ज्वरग्रस्त हो जाने पर सम्बन्ध ने ही उन्हें रोगमुक्त किया। इसछे जैन धर्मावलम्बी बहुत भयभीत हुये तथा उन्होंने सम्बन्ध से धर्मविषयक शास्त्रार्थ किया। इससे जैन धर्मावलम्बी पराजित हुये। परिणामस्वरूप राजा ने शैव धर्म स्वीकार किया।[६] इनका समय ६७०-७०० ई. प्राप्त होता है।[७] मदुरा में इन्होंने प्रमुख धर्म के रूप में शैव धर्म की स्थापना की। मदुरा में इनकी प्रतिमा भी विद्यमान है।[८]

वस्तुतः १७वीं शताब्दी के कवि नीलकण्ठदीक्षित ऐसे ऐतिहासिक कवि थे जिन्होंने लोकाराधन के लिये काव्य रचना तो की तथा साथ ही एक सफल मंत्री के रूप में भी दीर्घ समय तक कार्य किया।

---

१. शिवलीलार्णवम् २०-१.

२. शिवलीलार्णवम् २१, १ से ५९ तक

३. यदुवंशी, शैवमत, पृष्ठ १४८. आर. नागास्वामी, आर्ट एण्ड कल्चर आफ तमिलनाडु, पृ. ३५.

४. के.ए.एन. शास्त्री, वही, पृ. १३३.

५. सत्यनाथ अय्यर, वही, पृ. १५.

६. शिवलीलार्णवम् २१, १ से ३५ तक। योगी शुद्धानन्द भारती, द ग्रैन्ड एपिक आफ शैविज़्म, पृ. १४५.

७. इंडियन एन्टीकरी, २५, पृ. ११३.

८. योगी शुद्धानन्द भारती, वही, पृ. १३०. डी. देवकुञ्जरी, वही, पृ. १००९.

आचार्य प्रकाशानन्दकृत 'वेदान्त-सिद्धान्त-मुक्तावली' में वर्णित अज्ञान का आश्रयत्व एवं विषयत्व

डा० शैल वर्मा

शिकोहाबाद

The writer in this article has elaborately discussed the view of Prakashananda in *Vedānta-Siddhānta-Muktāvali, that ātmatattva alone, is both the āśraya* and *viṣaya* of *ajñāna*.

उपनिषदों में निहित अध्यात्म-विषयक विवेचन को आचार्य बादरायण व्यास ने '**ब्रह्म-सूत्र**' में सुव्यवस्थित ढंग से प्रस्तुत किया है। ब्रह्मसूत्रों की अर्थ-व्याख्या करने हेतु अनेक आचार्यों ने अपने-अपने ढंग से भाष्यग्रन्थ लिखे। ब्रह्मसूत्रों का अद्वैतपरक अर्थनिष्पादन आचार्य शंकर ने अपने ग्रन्थ '**शारीरक-भाष्य**' में किया। ब्रह्मसूत्र के '**शांकर भाष्य**' को आधार मानकर पद्मपादाचार्य ने **पञ्चपादिका** टीका लिखी, जो परवर्तीकाल में प्रकाशात्मा द्वारा और अधिक विविक्त होकर '**विवरण-प्रस्थान**' के नाम से विख्यात हुई। '**शांकर भाष्य**' को सुस्पष्ट करने के लिये श्री वाचस्पति मिश्र ने **भामती** व्याख्या लिखी, जो '**भामती-प्रस्थान**' के नाम से प्रख्यात हुई।

परवर्ती अद्वैताचार्यों ने **विवरण** तथा **भामती** व्याख्या का आश्रय लेकर अपनी-अपनी विचारशीलता से अद्वैत-सिद्धि का प्रयास किया तथा अनेक स्वतंत्र ग्रन्थ लिखे। स्वतंत्र ग्रन्थों के मध्य स्वामी प्रकाशानन्द कृत '**वेदान्त-सिद्धान्त-मुक्तावली**' का महत्वपूर्ण स्थान है। आचार्य प्रकाशानन्द ने अपने ग्रन्थ में **विवरण-प्रस्थान** की अनेक मान्यताओं को श्रुति, युक्ति और अनुभव सम्मत सिद्ध किया है। उदाहरणार्थ - अविद्या का अभिन्नाश्रय-विषयत्व, जीव का एकत्व, प्रतिबिम्बवाद का समर्थन, निदिध्यासन को उपकारक मानने की संधारणा - ये मान्यतायें उन्होंने अद्वैत सिद्धान्त की व्याख्या के लिये स्वीकार की हैं।

अविद्या की अपेक्षा– अद्वैत वेदान्त में परम तत्त्व का ज्ञान प्राप्त करने के लिये अविद्या का विश्लेषण किया गया है। यह ऐसा प्रबल तथ्य है, जिससे जगत् को परम सत्य मानने की भ्रान्ति होती है, एवं जिसके प्रवाह में जीव स्वरूप-विस्मृतिवश भ्रान्त होता है। इस भ्रान्ति

को दूर करने के लिये शास्त्रों में भ्रान्ति का विवेचन भी उसी प्रकार किया गया है, जिस प्रकार तत्त्वबोध के लिये तत्त्व का वर्णन किया गया है। वस्तुतः अविद्या के विवेचन के बिना परिच्छिन्न, इन्द्रियादि गोचर और जड जगत के परम सत्य न होने को स्पष्ट नहीं किया जा सकता।

अविद्या सूचक अज्ञान, अध्यास, माया, प्रकृति, तमस्, अव्यक्त इत्यादि अनेकानेक पद हैं। आचार्य शंकर ने **'शारीरक भाष्य'** में अज्ञान को सृष्टि की बीजशक्ति कहा है। इस अविद्या के वश में हुए जीव स्वरूपज्ञान से रहित होकर सोते रहते हैं।[१]

आचार्य सुरेश्वर ने इसे जड, अविवेक तथा अन्धकार कहते हुए, इसे समस्त द्वैत का उपादान कारण कहा है। इनके अनुसार अविद्या की स्थिति तभी तक है, जब तक यह विचार का विषय नहीं होती।[२]

सर्वज्ञात्म मुनि ने अज्ञान को मृषा पदार्थ मानते हुए भी इसकी भावरूपता का वर्णन बड़ी सुन्दरता से किया है। इनके अनुसार अज्ञान चैतन्य का आवरक है, इसलिये अभावरूप नहीं, क्योंकि अभाव कभी किसी को ढंकता नहीं।

इन सभी आचार्यों के पूर्व गौडपादाचार्य ने **माण्डूक्यकारिका** में अविद्या को जीवकल्पना का हेतु कहा है, वस्तु का विपरीत रूप में दर्शन होना ही माया है, वस्तुतः यह कुछ भी नहीं है-

'सा च माया न विद्यते। (मां० का०, ४/५८)

इसी के अनुरूप **योगवाशिष्ठ** ने भी अविद्या की अविद्यमानता पर विशेष बल दिया है। इनके अनुसार मृगमरीचिका और मनोराज्य के समान अविद्या है।

अविद्या के यथार्थ स्वरूप को व्यक्त करना सम्भव नहीं, तथापि उसके अस्तित्व में अनुभव और श्रुति दोनों प्रमाण हैं। सत्य को खोजने के लिये प्रयत्नशील होना इस बात का सूचक है कि सत्य के प्रति अज्ञान है। यह अज्ञान हमारे अनुभव का विषय है, इसीलिये इसे शास्त्रों में 'साक्षिभास्य' कहा है। अज्ञान जड है, वह स्वयम्प्रकाश नहीं है, इसका प्रकाशित होना चैतन्य के अधीन है। अज्ञान के सत्त्वरहित अस्तित्व का बोध साक्षी

---

१. अविद्यात्मिका हि बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देश्या परमेश्वराश्रया। मायामयी महासुषुप्तिः, यस्यां स्वरूप-प्रतिबोधरहिताः शेते संसारिणो जीवाः। (ब्र.सू.शां. भाष्य, १/४/३ पृ० २८८)

२. न च जाड्यातिरेकेण ह्यविद्या काचिदिष्यते। (बृ.भा.वा, १/४/२५६११)
अविचारितसंसिद्धिः सर्वानर्थैककारणम्।
प्रत्यङ्मात्रैकसाक्षित्वात् तमस्तत्प्रत्यगात्मनि॥ (वही, १/४/१३४१)

प्रत्यगात्मा से होता है।[१] साक्षी प्रत्यगात्मा से अतिरिक्त किसी प्रमाण से अज्ञान का ज्ञान प्राप्त करने का प्रयास व्यर्थ है। जैसे अन्धकार को दीपक के प्रकाश में देखना किसी प्रकार सम्भव नहीं, वैसे ही अज्ञान को भी प्रमाणों से नहीं जाना जा सकता।[२] जब तक वह तत्त्वबोध नहीं होता तभी तक इसका अनुभव किया जाता है।

अविद्या अनादि है। अविद्या को अनादि मानने पर यह शंका हो सकती है कि ब्रह्म के समान अनादि होने से अविद्या को अनन्त भी मानना चाहिये, किन्तु अविद्या को अनन्त मानने पर तो अविद्या की निवृत्ति सम्भव नहीं, इससे मोक्ष की असिद्धि होगी। इस शंका का प्रशमन यह है कि अविद्या कल्पित है, ब्रह्म सत्य है। अविद्या अनादि होने पर सान्त है, ब्रह्म अनादि होने पर भी सत्य होने से अनन्त है। अविद्या को अनादि उचित है, जिसने सत्य का साक्षात्कार किया उसे अविद्या के विनाश का ज्ञान तो हुआ, किन्तु उसकी उत्पत्ति का ज्ञान नहीं हुआ। यह अनादिकाल से प्रवहमान है।

अविद्या के प्रति प्रमाणों की अपेक्षा व्यर्थ है क्योंकि अज्ञान और प्रमाण विरोधी हैं। प्रमाण ज्ञान के साधन हैं और अज्ञान ज्ञान का विपरीत भाव है, जैसे दीपक के समक्ष अन्धकार अस्तित्व हीन हो जाता है। प्रकाश और अन्धकार के विपरीत होने से समान काल में वे द्रष्टव्य नहीं हैं, इसी प्रकार ज्ञान और अज्ञान भी परस्पर विरोधी हैं। अविद्या पर विचार करते हुए आचार्य प्रकाशानन्द ने स्पष्ट कहा है कि अविद्या का युक्ति और प्रमाणों से सिद्ध न होना वेदान्तियों के लिये गर्व की बात है, यदि अज्ञान युक्ति और प्रमाणों से सिद्ध हो जाय, तो अज्ञान को कल्पित मानना असम्भव हो जाय।[३] वस्तुतः अज्ञान विषयक अनेक प्रश्नों की उद्‌भावना ही अज्ञान के अस्तित्व का बोध कराती है।

अज्ञान का आश्रय-विषय- जिस वस्तु में अज्ञान आश्रित होता है, वह वस्तु अज्ञान का आश्रय तथा जिस वस्तु के प्रति अज्ञान होता है, वह वस्तु अज्ञान का विषय होती है। आचार्य प्रकाशानन्द के अनुसार अज्ञान की आश्रय वस्तु ही, उसका विषय भी होती है। अज्ञान के आश्रय और विषय हेतु भिन्न वस्तुओं की अपेक्षा नहीं होती। जैसे-

---

१. प्रत्यङ्मात्रैकविषयत्वात् ___। बृ.भा.वा. १/४/१३४१।
अज्ञानस्य साक्षिसिद्धत्वे___। वे.सि.मु. पृ. १२०

२. अज्ञानं ज्ञातुमिच्छेद्यो ज्ञानेनात्यन्तमूढधीः।
स तु नूनं तमः पश्येद्दीपेनोत्तमतेजसा॥ वही पृ. १२५

३. वे.सि.मु. पृ. ११९

अन्धकार जिसे अपना आश्रय बनाता है, उसे ही अपना विषय बनाता है। अज्ञान का आश्रय और विषय जीव ब्रह्म विभाग से रहित शुद्ध आत्मतत्त्व ही है।[१]

कुछ विद्वान् अज्ञान का आश्रय विषय एक पदार्थ को ही न मानकर भिन्न भिन्न पदार्थों को मानते हैं और अज्ञान को अभिन्नाश्रय विषयक नहीं मानते। इनके अनुसार अज्ञान का आश्रय जीव तथा विषय ब्रह्म है। अज्ञान विषयत्व ब्रह्म में ही है, यह जीव में नहीं हो सकता। इस मत का वर्णन करते हुए आचार्य ने इसे 'तत्त्वविन्मता' कहा है,[२] किन्तु उन्होंने अज्ञान के भिन्नाश्रयविषयत्व को स्वीकार नहीं किया है। अज्ञान के भिन्नाश्रयविषयत्व मानने वाले आचार्यों में मण्डनमिश्र तथा वाचस्पति मिश्र प्रमुख हैं। आचार्य मण्डन ब्रह्म को अविद्या का विषय मानते हैं, किन्तु अविद्या के आश्रयत्व के विषय में कहते हैं–

'यत्तु कस्याविद्येति। जीवानामिति ब्रूमः।...... अनादित्वादुभयोरविद्या जीवयोर्बीजांकुर-सन्तानयोरिव नेतरेतराश्रयक्लृप्तिभाव इति।' (ब्र. सि. १०)[३]

अर्थात् जीव ही अविद्या का आश्रय है ब्रह्म नहीं। अविद्या जीवाश्रया है। जीव और अविद्या दोनों ही बीजांकुरसंतान के समान अनादि है। वाचस्पति भी बीजांकुरसंतान के समान अविद्या को जीवाश्रया स्वीकार करते हैं।

नाविद्या ब्रह्माश्रया, किन्तु जीवे।..........(वा.भा.पा. १२६)

अनादित्वेन जीवाविद्ययोर्बीजांकुरवद्‌वकलृप्तेरयोगात्। (वा.भा.पा. २३५)

आचार्य प्रकाशानन्द को उक्त मत अभीष्ट नहीं है। इस मत का खण्डन करने के लिये उन्होंने अनेक तर्क इस प्रकार प्रस्तुत किये हैं -

अज्ञान का आश्रय जीव तथा विषय ब्रह्म को मानकर भिन्नाश्रयविषयत्व का प्रतिपादन करना उचित नहीं, क्योंकि आत्मतत्त्व से भिन्न कोई वस्तु है ही नहीं, जिसे आश्रय से अन्य विषय माना जा सके। यदि यह कहा जाय कि अज्ञान से उपहित आत्मा 'जीव' संज्ञक होकर आश्रय तथा अनुपहित होने से 'ब्रह्म' संज्ञक होता हुआ विषय कहलाता है तो इस स्थिति में भी आश्रय विषय भिन्न नहीं, क्योंकि जीव और ब्रह्म दोनों पदों का लक्ष्य आत्मा ही है।[४]

---

१. अविद्या स्वाश्रयाभिन्नविषया स्यात्तमो यतः।
यथा बाह्यं तमो दृष्टं तथा चेयं ततस्तथा॥ ६ ॥ वे.सि.मु.

२. जीवाश्रया ब्रह्मपदा ह्यविद्या तत्त्वविन्मता।
तद्विरुद्धमिदं वाक्यमात्मा त्वज्ञानगोचरः॥ ३ ॥ वही पृ. ५।

३. द्र० वेदान्तप्रक्रियाप्रत्यभिज्ञा - पृ० १८७

४. ब्रह्मशब्देनापि तस्यैवाभिधानात्। वे.सि.मु. पृ. ९।

अज्ञान का आश्रय और विषय भिन्न मानने के लिये जीव और ब्रह्म को सर्वथा भिन्न नहीं माना जा सकता क्योंकि इन दोनों में यह निश्चय करना असम्भव है कि जीव चैतन्य है या ब्रह्म। किसी एक को चैतन्य मानने से दूसरे में जडत्त्वापत्ति होती है। यदि जीव जड है, तो उसे किसी प्रकार का ज्ञान नहीं होना चाहिये। ज्ञानादि संस्फुरण चैतन्य के अभाव में नहीं हो सकते। यदि ब्रह्म को जड स्वीकार करें तो भी युक्त नहीं, क्योंकि ब्रह्म ही अज्ञानोपहित होने पर जीव कहा जाता है। ब्रह्म में जीव का और जीव में ब्रह्म का अभाव न होने से इन दोनों में स्वाभाविक भेद सम्भव नहीं।[१] अतः जीव और ब्रह्म को अज्ञान का आश्रय और विषय भिन्न रूप में नहीं माना जा सकता।

अज्ञान को भिन्नाश्रयविषयक सिद्ध करने के लिये जीव और ब्रह्म के औपाधिक भेद को प्रस्तुत करना भी युक्त नहीं, क्योंकि यदि अज्ञान भिन्नाश्रय-विषयापेक्षी है तो आश्रय-विषयापेक्षी से पूर्व यह भेद सिद्ध होना चाहिये। जीवब्रह्म विभाग से पूर्व अज्ञान केवल आत्मा में ही आश्रित रहता है। अज्ञान की स्वतन्त्र सत्ता वेदान्त में स्वीकृत नहीं है।[२] आत्मा में ही आश्रित रहने वाला अज्ञान आत्मा को ही विषय भी बनाता है। एक आत्मतत्त्व में ही आश्रयविषय की अपेक्षा होने पर जीवब्रह्मविभाग होता है। अज्ञान के आश्रय-विषय भिन्न होने के लिये जीवब्रह्मविभाग पहले से उपस्थित होना चाहिये, किन्तु यह भेद तो आश्रय और विषय के होने के बाद ही सम्भव है। इस स्थिति में अज्ञान का आश्रय और विषय भिन्न नहीं माना जा सकता।

अज्ञान के भिन्नाश्रयविषयत्व की व्यवस्था के लिये यदि जीव-ब्रह्मभेद को स्वीकार भी कर लिया जाय, तो इस भेद को कभी सम्बन्ध नहीं बनना चाहिये, क्योंकि भेद कभी सम्बन्ध नहीं होता, जैसा कि जीवब्रह्म भेद में होता है। दो वस्तुओं के भेद में धर्मी और प्रतियोगी में एक दूसरे का अभाव होता है। जीव और ब्रह्म में भेद मानने पर जीवब्रह्मैक्य रूप शास्त्रप्रयोजन ही असिद्ध हो जायेगा और यह शास्त्र सम्मत न होने के साथ ही अनुभव के भी विरुद्ध होगा, जब कि अज्ञानावरण के हटने पर जीव और ब्रह्म का अद्वयत्व सिद्ध होता है। यदि अज्ञान के आश्रय-विषय की अपेक्षा से पूर्व जीवब्रह्म भेद सिद्ध होता हो, तो इन्हें अज्ञान का आश्रय-विषय भिन्न-भिन्न रूप में माना जा सकता है, किन्तु आश्रयविषय से पूर्व जीवब्रह्म भेद की सम्भावना न होने से अज्ञान को भिन्न आश्रय-विषय वाला नहीं माना जा सकता।

---

१. ब्रह्मात्मनोर्विभिन्नत्वे भेदः स्वाभाविको यदि।
औपाधिकोऽथवाभेदः सर्वथानुपपत्तिकः ॥ ७ ॥ वे.सि.मु. पृ. ११

२. भेदोत्पत्तेः पूर्वमेव केवले आत्मन्यज्ञानसिद्धेर्भेदानपेक्षणात् स्वतन्त्रज्ञानानंगीकारात्।

प्रकाशानन्द ने अविद्या को अभिन्नाश्रयविषयक सिद्ध करने के लिये अज्ञान को अन्धकार के समान माना है। जैसे अन्धकार जिस स्थल में रहता है, उसे ही अपना विषय भी बनाता है। ऐसा नहीं होता कि अन्धकार किसी अन्य स्थल पर रहकर विषय किसी अन्य स्थल को बनाये। इसी प्रकार अज्ञान भी जिसमें रहता है, उसे ही अपना विषय भी बनाता है। जीवब्रह्मभेद से रहित, आत्मतत्त्व ही अज्ञान का आश्रय और वही विषय भी है।[१] वस्तुतः आत्मा अद्वयानन्द स्वरूप में अनुभूत नहीं होता, चैतन्य मात्र से प्रतीत होता है, यह चैतन्य ही अज्ञान का साधक है। प्राणियों को चैतन्य मात्र की प्रतीति होती है। यदि आत्मचैतन्य की प्रतीति न हो, तब तो प्रमाता के अभाव में अज्ञान की ही सिद्धि नहीं हो सकेगी। आत्मचैतन्य की प्रतीति होने पर भी आत्मा के अद्वयानन्दत्व की अनुभूति नहीं होती। इसीलिये आत्मा को ही अज्ञान का विषय भी मानते हैं। यद्यपि आत्मचैतन्य और अद्वयानन्दत्व अलग-अलग नहीं हैं, दोनों ही आत्मस्वरूप हैं किन्तु अज्ञान से आत्मचैतन्य और अद्वयानन्द के भिन्न होने की कल्पना की जाती है। अतः अद्वयानन्दत्व की अनुभूति न होने तक आत्मा को ही अज्ञान का विषय भी मानना चाहिये।[२]

अपने उक्त मत की पुष्टि के लिये प्रकाशानन्द जी ने सङ्क्षेपशारीरक का उद्धरण भी प्रस्तुत किया है। सर्वज्ञात्ममुनि के अनुसार अद्वितीय शुद्धचैतन्य ही अज्ञान का आश्रय और विषय भी है। तदुक्तम् -

आश्रयत्वविषयत्वभागिनी-निर्विभागचितिरेव केवला।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः॥ द्र. वेसिमु. पृ. १३

वस्तुतः समस्त प्रपञ्च तथा जीवत्व अज्ञान का कार्य होने से अज्ञानात्मक हैं, इसलिये वे अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकते। अज्ञान को अज्ञान का आश्रय मानने पर तो अज्ञान की निवृत्ति सम्भव नहीं। जीवेश्वर-विभाग-शून्य अद्वितीय शुद्धचैतन्य ही अज्ञान का आश्रय और विषय है।

इस प्रसंग में एक अत्यन्त महत्वपूर्ण वक्तव्य विवेचनीय है। डा. राममूर्ति शर्मा ने डी.लिट के लिए प्रस्तुत अपने शोध प्रबन्ध 'अद्वैतवेदान्त' में 'अद्वैतवाद का व्यवस्थित इतिहास' संज्ञक अध्याय के अन्तर्गत पृ. १७९ में प्रकाशानन्द के सिद्धान्तों का वर्णन किया है। शर्माजी ने प्रकाशानन्द के अविद्या सम्बन्धी विचारों का उल्लेख करते हुए लिखा है—"प्रकाशानन्द ने अविद्या को जीवाश्रया एवं ब्रह्मविषयिणी कहा है—

---

१. तस्माज्जीवब्रह्मविभागशून्यमात्मानमाश्रित्य तमेव विषयीकरोतीत्यज्ञानविषयत्वमात्मनः सिद्धम्। पृ.१३

२. स्वयम्प्रकाशपरिपूर्णानन्दस्वरूपेण भासमानेऽप्यात्मनि मिथ्यैवभेदं परिकल्प्याद्वयानन्दस्वरूपस्य विषयत्वाभिधानम्।—वे.सि.मु., पृ.१०

जीवाश्रया ब्रह्मपदा ह्यविद्या तत्त्वविन्मता।' (वे.सि.मु. ३ देखिये विद्यासागरी)"

शर्मा जी के अनुसार अविद्या को भिन्नाश्रयविषया सिद्ध करना प्रकाशानन्द को अभिप्रेत है इसका उद्धरण भी उन्होंने प्रस्तुत किया है, किन्तु प्रकाशानन्द का अभिमत सिद्धान्त यह नहीं है। प्रकाशानन्द ने 'जीवाश्रया ब्रह्मपदा ह्यविद्या तत्त्वविन्मता' के आगे लिखा है - 'तद्विरुद्धमिदं वाक्यमात्मात्वज्ञानगोचरः'। यही उनका अभिमत है। जीवब्रह्म विभाग से रहित शुद्ध आत्मतत्त्व ही अज्ञान का आश्रय और विषय है। अविद्या के आश्रय विषय हेतु भिन्न-भिन्न पदार्थों की अपेक्षा नहीं है। अपने इस सिद्धान्त की पुष्टि आचार्य ने बड़े ही विवेकपूर्वक की है और पुष्टि के लिये सर्वज्ञात्ममुनि विरचित सङ्क्षेपशारीरक का उद्धरण भी दिया है।

आचार्य प्रकाशानन्द ने अपने सिद्धान्त को सुस्पष्ट करने के लिये निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत किये हैं–

१. अज्ञान की आश्रय वस्तु ही उसका विषय भी होती है, जैसे अन्धकार जिसे अपना आश्रय बनाता है, उसे ही अपना विषय भी बनाता है। इसी प्रकार अज्ञान के आश्रय विषय व्यवस्था के लिये भिन्न वस्तुओं की अपेक्षा नहीं–

अविद्या स्वाश्रयाभिन्नविषया स्यात्तमो यतः।
यथा बाह्यं तमो दृष्टं तथा चेयं ततस्तथा॥ १० ॥ वे.सि.मु.

२. यदि यह कहा जाय कि अज्ञान से उपहित आत्मा 'जीव' संज्ञक होकर 'आश्रय' तथा अनुपहित होने से ब्रह्म संज्ञक होता हुआ 'विषय' कहलाता है, तो इस धारणा में भी आश्रय विषय भिन्न भिन्न नहीं है क्योंकि जीव और ब्रह्म दोनों पदों का लक्ष्य प्रत्यगात्मा है।

ब्रह्मात्मनोर्विभिन्नत्वे भेदः स्वाभाविको यदि।
औपाधिकोऽथवा भेदः सर्वथानुपपत्तिकः॥ ७ ॥ वे.सि.मु.

३. वस्तुतः जीव-ब्रह्म में स्वाभाविक भेद तो है नहीं, औपाधिक भेद से भी भिन्नाश्रयविषयत्व की सिद्धि नहीं होती, क्योंकि जीव और ब्रह्म विभाग से पूर्व अज्ञान केवल आत्मा में ही आश्रित रहता है, अज्ञान की स्वतंत्र सत्ता नहीं है -

'भेदोत्पत्तेः पूर्वमेव केवले आत्मन्यज्ञानसिद्धेर्भेदानपेक्षणात् - स्वतन्त्राज्ञानानंगीकारात्।' (पृ. १२. वे.सि.मु.)

४. जीव ब्रह्म विभाग से शून्य आत्मतत्त्व ही अज्ञान का आश्रय विषय है -

'तस्माज्जीवब्रहमविभागशून्यमात्मानमाश्रित्य तमेव विषयीकरोतीत्यज्ञानविषयत्वमात्मनः सिद्धम्। (वे.सि.मु. पृ. १३).

'आत्मतत्त्व ही अज्ञान का आश्रय और विषय है' इस सिद्धान्त को सुस्पष्ट करने के लिये प्रकाशानन्द ने लिखा है कि आत्मा अद्वयानन्द रूप में अनुभूत नहीं होता, चैतन्य मात्र की प्रतीति होती है। चैतन्य की अनुभूति होने पर भी आत्मा के अद्वयानन्दत्व की अनुभूति नहीं होती इसीलिये आत्मा को ही अज्ञान का विषय भी मानते हैं–

'स्वयम्प्रकाश परिपूर्णानन्दस्वरूपेण भासमानेऽप्यात्मनि मिथ्यैव भेदं परिकल्प्याद्वयानन्दस्वरूपस्य विषयत्वाभिधानम्।" (वही पृ. १०).

अन्त में अज्ञान के अभिन्नाश्रय विषयत्व के प्रतिपादन के लिये प्रकाशानन्द जी ने **'सङ्क्षेपशारीरक'** का उद्धरण प्रस्तुत किया है–

"आश्रयत्वविषयत्वभागिनी - निर्विभागचितिरेव केवला।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः ॥" वेसिमु. पृ.१५.

इस उद्धरण में सर्वज्ञात्ममुनि ने स्पष्ट कहा है - अद्वितीय शुद्ध चेतन ही अज्ञान का आश्रय और विषय भी है। समस्त प्रपञ्च तथा जीवत्व अज्ञान का कार्य होने से अज्ञानात्मक है, अतएव वे अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकते। शुद्ध चैतन्य ही अज्ञान का आश्रय और विषय है। जीव ब्रह्म विभाग अज्ञान प्रयुक्त होने से आश्रयत्व के योग्य नहीं है।

इस प्रकार अज्ञान का आश्रयत्व-विषयत्व आत्मतत्त्व में ही सम्भव है। प्रकाशानन्द की इस विषय में तर्क संगत स्पष्ट व्याख्या प्राप्त होने पर भी डा. राममूर्ति शर्मा ने अपने ग्रन्थ **अद्वैत वेदान्त** में प्रकाशानन्द के विचारों का विश्लेषण करते हुए उनके 'अविद्या के आश्रयत्व-विषयत्व' को विपरीत रूप में प्रस्तुत किया है।

यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्

डा० भीमसिंह

पटियाला

Unlike the other śāstras, the words or views of the elder is not the authority in the field of the language and grammar. Here, the principle of *Yathottaram* (the latest) is accepted, that is, Patañjali, the author of *Mahābhāṣya* is more authoritative than Kātyāyana and Pāṇini because, he had before his eyes the wide panorama of the different stages of the growth of the words after these two sages.

पाणिनीय व्याकरण को 'त्रिमुनिव्याकरणम्' नाम से जाना जाता है। ये तीन मुनि क्रमशः इस प्रकार हैं—सूत्रकार पाणिनि, वार्तिककार कात्यायन तथा भाष्यकार पतञ्जलि। इनमें प्रथम मुनि पाणिनि-प्रणीत **अष्टाध्यायी** सुचिन्तित एवं परिष्कृत सूत्रशैली में लिखी गई है। इसमें सूत्रशैली की महनीय विशेषता अर्थात् लघुता एवं संक्षेप के साथ-साथ व्यापकता का 'मणिकाञ्चन' संयोग हुआ है। अपने प्रादुर्भाव काल से ही यह 'विद्वानों का कण्ठहार' रही है। संस्कृत व्याकरण का अभिप्राय साधारण जन के लिए प्रायः पाणिनि-व्याकरण अर्थात् **अष्टाध्यायी** ही होता है। इसका कारण है कि पाणिनीय व्याकरण के सूत्र अन्य क्षेत्रों में रचित सूत्रों की अपेक्षा अधिक वैज्ञानिक एवं सजीव प्रमाणित हुए। सूत्रकार पाणिनि ने प्रयत्लपूर्वक माँजे हुए सूत्र को स्वयं 'प्रतिष्णात' कहा है[१]। आचार्य पाणिनि के द्वारा सामान्य-विशेष, प्रत्याहार-रचना, अनुबन्धकरण, निपातन, ज्ञापक, अनुवृत्ति, अधिकार तथा परिभाषा आदि अनेक गुण युक्त सूत्रशैली को वह प्रौढ़ता और अनुपम निखार प्रदान किया गया जिसने संस्कृत भाषा के गम्भीरतम रहस्यों को अभिव्यक्त किया तथा अतिविस्तृत वैदिक-लौकिक-शब्दार्णव को चौदह प्रत्याहार सूत्रों से बनने वाले ४१ प्रत्याहारों के एक

---

१. पाणिनीयाष्टाध्यायी (पा.), श्रीधरशास्त्री सम्पादित, भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इंस्टीच्यूट् पूना, १९३५, सू. ८.३.९०— 'सूत्रं प्रतिष्णातम्'।

ही ताने-बाने में बुनने का सफलतम प्रयास किया। परिणामतः 'महत् सुविहित पाणिनीय व्याकरण'[१] सूत्रमय ही हो गया और 'अनल्पमति',[२] 'वृत्तज्ञ'[३] एवं 'महती सूक्ष्मेक्षिकासम्पन्न'[४] आचार्य पाणिनि के सूत्रों के विषय में यह वाक्य साभिमान दोहराया जाने लगा—

'सूत्रेष्वेव हि तत् सर्वं यद् वृत्तौ यच्च वार्तिके।
सूत्रं यो निरिहार्थानां सूत्रे सर्वं प्रतिष्ठितम्'॥[५]

यद्यपि द्वितीय मुनि कात्यायन के वार्तिक पाणिनि-व्याकरण के व्याख्या स्वरूप ही हैं, तथापि मौलिकता एवं व्याख्यान प्रकार के कारण इनका एक विशेष स्थान है। पाणिनि के सुचिन्तित सूत्रों द्वारा संस्कृत भाषा का स्वरूप स्थिर कर दिए जाने पर भी जब इसमें कुछ ऐसे असाधु शब्दों का प्रयोग आरम्भ हो गया जिनकी निष्पत्ति के लिए पाणिनिसूत्र पर्याप्त नहीं थे तथा कुछ ऐसे प्रयोग भी थे जिनका तात्कालिक भाषा में 'अभिधान' न रहा था तब उन असाधु या विकसित शब्दों के साधुत्व को सिद्ध करने के लिए कात्यायन ने वार्तिकों की रचना की। 'उक्तानुक्तदुरुक्त'[६] की दृष्टि से कात्यायन के वार्तिक खरे उतरते हैं।

तृतीय एवं अन्तिम मुनि पतञ्जलि प्रणीत महाभाष्य **अष्टाध्यायी** पर लिखा गया एक प्रामाणिकतम विवरण ग्रन्थ है। इसमें **अष्टाध्यायी** के सूत्रों की वार्तिकों आदि के परिप्रेक्ष्य में साधक-बाधक व्याख्या एवं आलोचना-प्रत्यालोचना की गई है। यह पाणिनीय व्याकरण के सभी महत्वपूर्ण विषयों का 'आकर' (उपजीव्य) ग्रन्थ है। अर्वाचीन ग्रन्थों में बहुधा 'आकर' शब्द से **महाभाष्य** का ही संकेत किया गया है। 'तीर्थदर्शी' पतञ्जलि के सब 'न्यायबीजों' के निबन्धन-भूत इस ग्रन्थ को 'संग्रह-प्रतिकञ्चुक' भी कहा गया है। क्योंकि इसमें व्याडिप्रणीत **'संग्रह'** ग्रन्थ के सभी दार्शनिक सिद्धान्तों का संक्षिप्त समावेश है। **महाभाष्य** की इससे अधिक और क्या स्तुति होगी कि यह **अष्टाध्यायी** के सूत्रों पर लिखा गया भाष्य अपनी 'विशिष्ट व्याख्यान शैली' के कारण साधारण भाष्य न रहकर वैयाकरण निकाय में **महाभाष्य** के नाम

---

१. **महाभाष्य** (महा.) कीलहार्न-सम्पादित, भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इस्टीट्यूट पूना, १९६२-७२ भा. २, सू. ४.३.६६ पृ. १८५—"पाणिनीयं महत् सुविहितम्'।

२. **वही** भा. १, सू. १.४.५१, पृ. ३३५—एतदनल्पमतेराचार्यस्य वचनं स्मर्यताम्'।

३. **वही,** भा. १, सू. १.३.९ पृ. २६६— 'वृत्तज्ञो ह्याचार्योऽनुबन्धाना सजति'।

४. **काशिका** (का.) कालिका प्रसाद शुक्ल सम्पादित, प्राच्य भारती प्रकाशन वाराणसी, १९६५ भा. ३, सू. ४.२.७४ पृ. ५६८- 'महती सूक्ष्मेक्षिका वर्तते सूत्रकारस्य'।

५. **तन्त्रवार्तिक,** २.३.११.

६. द्र. उक्तानुक्तदुरुक्तानां चिन्ता यत्र प्रवर्तते। तं ग्रंथं वार्तिकं प्राहुर्वार्तिकज्ञा मनीषिण:'।

से प्रसिद्ध है। भाष्यकार पतञ्जलि ने सूक्ष्म और रूक्ष व्याकरण जैसे विषय को भी अपनी रोचक एवं आसेचनक मधुर शैली से उसे सुतरां आदृत्य एवं स्तुत्य बना दिया है।

इसके अतिरिक्त **महाभाष्य** के विषय में यह भी ध्यातव्य है कि भाष्यकार प्रायः यह मानकर चलते हैं कि पाठकों को शब्द रूप सिद्धिप्रक्रिया तो पूर्णरूपेण शंकासमाधानपूर्वक आती ही है। अत: वे संकेतमात्र करके बहुत कुछ 'अनकहा' छोड़ जाते हैं। परिणामतः पंक्ति आपाततः बड़ी स्पष्ट एवं साधारण सी होती हुई भी सामान्य पाठक के लिए अर्थगाम्भीर्य की दृष्टि से दुर्बोध ही बनी रह जाती है। किन्तु जब 'अलब्धगाध'[1] भाष्याशय समझ में आता है तब पाठक 'वाः वाः' ऐसा कह उठते हैं अर्थात् हर्षातिरेक से आलोचकों के लोचनों से एक साथ ही 'वाः' (पानी) बहने लगता है तथा वाणी से अनुप्रणित 'वाः' (धन्य) शब्दों का उच्चारण भी होने लगता है[2]।

इस प्रकार यद्यपि पाणिनि-व्याकरण को उक्त तीनों मुनियों के विशेष योगदान के कारण 'त्रिमुनि-व्याकरणम्' के नाम से अभिहित किया जाता है किन्तु इन मुनियों के विषय में भी उत्तरवर्ती वैयाकरणों में 'यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्' यह आभाणक प्रचलित है[3]। इसका भाव यह है कि उक्त तीनों मुनियों में उत्तरोत्तर का अधिक प्रामाण्य है अर्थात् उत्तरोत्तर की बात अधिक प्रामाणिक मानी जाती है अर्थात् सूत्रकार की अपेक्षा वार्तिककार तथा वार्तिककार के बाद भी भाष्यकार का वचन अधिक प्रामाणिकतम है। क्योंकि सूत्रों के अतिगम्भीर होने से केवल न्याय या परिभाषाओं से अर्थ का निर्णय नहीं हो सकता है। जैसे इतिहास-पुराण आदि द्वारा वेद के अर्थ को प्रकाशित किया जाता है ऐसे ही भाष्य की सहायता से ही सूत्र-वार्तिकों का भी अर्थ निर्णय किया जाता है। भाष्य की उपस्थिति में सूत्र का अनिष्ट अर्थ नहीं निकाला जा सकता। अतः भाष्योक्त सूत्रार्थ ही प्रामाणिकतम स्वीकार किया जाता है। व्याकरण शास्त्र को स्मृति भी माना जाता है। अतः त्रिमुनिरूप स्मृतिवचनों के विरोध होने पर देश तथा आचार से ही प्रयोगों की व्यवस्था

---

१. द्र. वाक्यपदीय, सम्पा. के.वी. अभ्यंकर तथा वी.पी. लिमये, पूना विश्वविद्यालय १९६५ कारिका सं. २.४. ८० 'अलब्धगाधे गाम्भीर्यादुत्तान इव सौष्ठवात्'।

२. स्मरणीय है कि **अमरकोष** में जलवाचक शब्दों में 'वार्' यह रेफान्त शब्द भी पठित है जो कि पदान्त में विसर्ग युक्त होने पर सुनने में 'वाः' -वाह जैसा प्रतीत होता है। इस ध्वनि साम्य के आधार पर ही उक्त शब्द का दो अर्थों में प्रयोग दर्शनीय है।

३. **वैयाकरण सिद्धान्त कौमुदी** (तत्त्वबोधिनी बालमनोरमा सहित), सम्पा. गिरिधरशर्मा, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९७६, भा. १, सू. २२२ पृ. २२३। प्रदीपकार कैयट आदि इसी भाव को शब्दान्तरों से यों कहते हैं—'यथोत्तरं मुनित्रयस्य प्रामाण्यम्' (सू. १.१.२९)।

निश्चित की जाती है, और आचारवशात् व्याकरण शास्त्र में उत्तरोत्तर का ही प्रामाण्य माना जाता है[१]।

यहाँ यह भी ध्यातव्य है कि जहाँ अन्य शास्त्रों में तो प्राचीन व्यक्ति के वचन को ही अधिक प्रमाणभूत माना जाता है वहाँ व्याकरण शास्त्र में, इसके विपरीत, उत्तरवर्ती के कथन को अधिक प्रामाणिक स्वीकार किया जाता है। यही इस पूर्वोक्त व्याकरणिक न्याय का मूल भाव है जो कि युक्तिसंगत है। यदि यहाँ यह कहा जाए कि जिस प्रकार श्रुति और स्मृति रूप क्रमशः प्राचीन और अर्वाचीन वचनों का पारस्परिक विरोध उपस्थित होने पर प्राचीन होने से श्रुतिवचन ही प्रामाणिक माना जाता है इसी प्रकार व्याकरण के इन पूर्वोक्त मुनियों में भी उत्तरोत्तर का प्रामाण्य न होकर प्राचीन होने से प्रथम मुनि पाणिनि का ही प्रामाण्य होना चाहिए तो इसका उत्तर यह है कि उक्त श्रुति स्मृति रूप नियम तो अत्यन्त परोक्षवृत्ति विषयों में ही प्रवृत्त होता है[२]।

जबकि इन मुनियों का तो सारा ही विषय प्रत्यक्ष है। पाणिनि ने अपने समय में जिस शब्द का प्रत्यक्ष 'अभिधान' देखा उसका अन्वाख्यान कर दिया। इस दृष्टि विषय में वह प्रमाण है। किन्तु कात्यायन तथा पतञ्जलि तक आते-आते कई शताब्दियों के व्यवधान में शब्द विकास-प्रक्रिया के अनुसार शिष्ट समाज में जो नूतन शब्द प्रयोग में आने लगे अथवा जिसका इनके समय में लोप या अप्रचलन होने से लोक में इनका **"अभिधान"** नहीं रहा था उन अदृष्ट प्रयोगों के विषय में पाणिनि कैसे प्रमाण हो सकते हैं, क्योंकि पाणिनि ने तो इनका प्रत्यक्ष ही नहीं किया।

इसके अतिरिक्त स्वयं पाणिनि के द्वारा दृष्ट प्रयोगों में भी अनेकत्र उनकी प्रामाणिकता सन्दिग्ध देखी जाती है। जैसे– **"इट ईटि"**[३] यह सूत्र है। यह "इट्" से "ईट्" परे होने पर

---

१. **बृहच्छब्दरत्न** (प्रौढ मनोरमा), सम्पा. सीताराम शास्त्री, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, १९६४, भा. १ सू. २२२-'सूत्राणामतिगंभीरत्वेन न केवलं न्यायेनार्थनिर्णयः कर्तुं शक्यः, व्यर्थगुरुभूतसंज्ञानां सर्वनामस्थानेत्यादीनां दर्शनात्। ईशः से ईड्जनोर्ध्वे चेत्यादौ योगविभागफलाभावाच्च। तथा चेतिहासपुराणैर्वेदार्थवर्णनवत् भाष्यमादाय सूत्रवार्तिकार्थो वर्णनीयः। भाष्यग्रन्थस्य स्पष्टतयोपलभ्यमानत्वेनान्यार्थपरतया नेतुमशक्यत्वात्_केचित्तु स्मृतीनां विरोधे देशाचाराद् व्यवस्था। तस्या अन्यत्र दृष्टत्वात् इत्यादि'।

२. तुलना करो, जगन्नाथ पाठक सम्पादित, चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी (१९६८) से प्रकाशित सायणकृत **ऋग्वेदादिभाष्यभूमिका**, पृ.-३५ 'प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते। एतं विदन्ति वेदेन तस्माद् वेदस्य वेदता"॥

३. पा० ८.२.२८

"सिच्" का लोप करता है। किन्तु यह सूत्र असिद्ध प्रकरण का है। अतः **"पूर्वत्रासिद्धम्"**[१] सूत्र से इसके असिद्ध होने से "आतीत्" इत्यादि प्रयोगों के बीच में "सिच्" के पड़ा दिखाई देने से यहाँ **"अकः सवर्णे दीर्घः"**[२] से दीर्घ एकादेश प्राप्त नहीं होता। इसके लिए कात्यायन को यह निम्न वार्तिक बनाना पड़ा– "सिज्लोप एकादेशे सिद्धो वाच्यः"[३]। ऐसे और भी अनेक स्थल देखे जा सकते हैं। इससे निष्कर्ष निकलता है कि मानव-सुलभ स्खलन सभी से सम्भव है और पाणिनि भी मानव होने से इसके अपवाद नहीं हैं। भाष्यकार पतञ्जलि ने भी एक स्थान पर ऐसा संकेत दिया है। तद्यथा– **"द्विस्तद्ग्रहणं प्रमादकृतमेतदाचार्यस्य"**[४]। अतः पाणिनि के द्वारा दृष्ट प्रयोगों में भी प्रमादवश कुछ प्रयोगों के दृष्टि पथ से लुप्त होने से अथवा अर्थभेद आदि अन्य कारणों से इन मुनियों में उत्तरोत्तर का प्रामाण्य ही युक्तिसंगत है। इस विषय में स्वयं आचार्य पाणिनि भी प्रमाण हैं कि उनकी अपेक्षा उत्तरवर्ती मुनि अधिक प्रमाणभूत है जो उन्होंने "धिन्विकृण्वयोर्लोपश्च" ऐसा सूत्र न बना कर "धिन्विकृण्वयोर च"[५] ऐसी सूत्र रचना की। **"यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्"** इस सिद्धान्त के उपोद्बलन में उक्त सूत्र ही सबसे प्रबल प्रमाण माना जाता है। आगे के पृष्ठों में इसी तथ्य पर सविस्तार प्रकाश डाला जाएगा।

मुनियों के इस उत्तरोत्तर प्रामाण्य के विषय में ये व्याख्याकार एक यह भी युक्ति प्रस्तुत करते हैं कि भाषा के चिर परिवर्तनशील होने से भाषा का जितना विकास पाणिनि मुनि ने देखा है, कात्यायन मुनि ने उससे कहीं अधिक देखा है। क्योंकि कात्यायन पाणिनि से पर्याप्त समय बाद आए हैं। इसी प्रकार पतञ्जलि मुनि की बात कात्यायन से भी अधिक प्रमाणभूत समझी जाती है। क्योंकि पतञ्जलि उसके भी बाद हुए हैं। अतः **अधिक लक्ष्यदर्शी** होने से पतञ्जलि की बात पूर्ववर्ती उक्त दोनों मुनियों से अधिक प्रामाणिक मानी जाती है।[६] इसलिए पतञ्जलि ने **"इष्टमेवैतत् संगृहीतं भवति"**[७] इत्यादि कहकर जिन पाणिनि तथा कात्यायन से अनुक्त बातों को **"ग्राह्य"** कह दिया वे तो व्याकरण सम्प्रदाय में ग्राह्य हो गईं किन्तु जिन

---

१. पा० ८.२.१

२. पा० ६.१.१०१

३. पा० ८.२.२८ पर वार्तिक

४. **महा०भा०** २ सू० ४.२.७० पृ० २८७

५. पा० ३.१.८०

६. **महाभाष्य प्रदीप** (महा० प्र०) समा० वेदव्रतशास्त्री, हरियाणा साहित्य संस्थान, गुरुकुल झज्जर रोहतक, १९६२, भा, २, सू० २.४.२६ पृ० ८६२– "मुनित्रयाच्च भाष्यकारः प्रमाणतरम्, अधिकलक्ष्यदर्शित्वात्"।

७. महा० भा० १ सू० २.४.७४ पृ० ४९५; भा० २ सू० ४.१.७४ पृ० २२८; सू० ४.१.८७ पृ० २३८ इत्यादि।

बातों को पतञ्जलि न कह सके और परवर्ती वैयाकरणों ने उन्हें संगृहीत कर दिया, वे स्वीकार्य न हो पाईं। तद्यथा– "**भाष्यवार्तिककाराभ्यामपठितत्वादप्रमाणमेतत्**"[१] इत्यादि। वस्तुतः **महाभाष्य** शब्द व्याकरणशास्त्र में "आप्त" बन गया। यही कारण है कि न केवल महाभाष्यविरोधी अपितु महाभाष्यानुक्त तक भी अप्रामाण्य की कोटि में गिना जाता है।

पाणिनि सूत्रों की व्याख्या करते समय पतञ्जलि का उद्देश्य यह रहा है कि कम से कम प्रयत्न में अधिकाधिक शब्दसागर का संग्रह किया जाए।[२] संक्षेपीकरण की इस प्रक्रिया में भाष्यकार ने यथावसर वार्तिककार के साथ-साथ सूत्रकार का भी विरोध किया है। किन्तु यह विरोध "**समन्वयात्मक**" रहा है। यहाँ न कोई किसी का शत्रु है तथा न कोई किसी का मित्र। सबके सामने एक ही लक्ष्य है–संक्षेप से शब्दसिद्धि करना।[३] इसमें जो भी सूत्रवार्तिकरूपउपाय लघुभूत हो, वही ग्राह्य है। और जो उपाय इस उद्देश्य में बाधक बनता है उसका भाष्यकार ने डटकर विरोध किया है, चाहे वे स्वयं सूत्रकार पाणिनि ही क्यों न हों।

प्रस्तुत प्रसंग में अब कुछ उदाहरण इस प्रकार दिए जाते हैं जिनसे उत्तरोत्तर मुनियों का प्रामाण्य सिद्ध होता है। तद्यथा-पाणिनि के समय हल् से परे अट्परक शकार को ही छत्व का विधान न्याय्य था जैसा कि इन्होंने "शश्छोऽटि"[४] सूत्र द्वारा निर्देश किया है। किन्तु कात्यायन के समय हल् से अम्परक शकार को भी छत्व का विधान न्याय्य माना गया है। इसलिए 'छत्वममीति वाच्यम्'[५] यह उनका वार्तिक है। इससे जहाँ 'तच्छ्रुत्वा' इत्यादि में शकार को छकार होता है वहाँ 'तच्छ्लोकेन', 'तच्छ्लाघी', 'तच्छ्मशान', 'तच्छ्मश्रु' इत्यादि में भी शकार को छकार विधान उचित माना जाता है। यहाँ आश्चर्य तो तब होता है जब आचार्य पाणिनि स्वयं 'गोत्रचरणाच्छ्लाघात्याकारः'[६] इस सूत्र में 'शश्छोऽटि' के विरुद्ध अम्परक शकार को छकार विधान कर रहे हैं। सम्भवतः क्रान्तदर्शी होने के कारण उन्हें यह आभास हो गया होगा कि मुझसे पीछे आने वाले वार्तिककार कात्यायन 'शश्छोऽटि' के स्थान पर 'शश्छोऽमि' ऐसा सूत्र न्यास करेंगे जो कि भाषा के विकास क्रम के अनुसार अधिक न्याय्य मान्य होगा। और तब मेरी बात न मानी जाकर सम्भवतः अधिक लक्ष्यदर्शी कात्यायन की ही बात मानी

---

१. महा० प्र० (कांशिका १.१.११ सूत्रस्थ "मणीवादीनां प्रतिषेधो वक्तव्यः" वार्तिक पर)

२. महा० पस्पशा०–"किंचित्सामान्यविशेषवल्लक्षणं प्रवर्त्यम्, येनाल्पेन यत्नेन महतो महतः शब्दौघान प्रतिपद्येरन्"।

३. तुलना करो, महा० भा० २, सू० ५.१.५९ पृ० ३५६– "नासूया कर्तव्या यत्रानुगम आचार्येण क्रियते"।

४. पा. ८.४.६३.

५. पा. ८.४.६३ पर वार्तिक

६. पा. ५.१.१३४.

जाएगी। अन्यथा स्वयं उन्हीं के सूत्रों में स्ववचन विरुद्ध प्रयोग की संगति कैसे बैठेगी? अथवा जैसे अन्य अनेक अपाणिनीय सूत्र प्रयोग प्राचीन शब्द प्रवृत्ति को द्योतित करते हैं वैसे ही इसको भी मानना होगा। यथा–'तत्प्रयोजको हेतुश्च' [१]तथा 'जनिकर्तुः प्रकृतिः' [२] ये सूत्र 'तृजकाभ्यां कर्तरि' [३] इस समासनिषेध की अनित्यता को ज्ञापित करते हैं। ऐसे ही उक्त प्रयोग में भी 'अट्' को 'अम्' का उपलक्षण मानना होगा। अथवा यह भी सम्भव है कि स्वयं कात्यायन ने ही पाणिनि के उक्त प्रयोग को देखकर उक्त वार्तिक बनाया हो। शश्छोऽटि' सूत्र के प्रसंग में ही आचार्य पाणिनि का एक और निदर्शन प्रस्तुत है–'आच्छीनद्योर्नुम्' [४]। यहाँ तो उन्होंने अपने नियम के अनुसार शकार को छकार कर दिया है किन्तु 'शप्श्यनोर्नित्यम्' [५] यहाँ कोई बाधा न होने पर भी छत्व नहीं किया। अब या तो इसे काशिकाकार के शब्दों में आचार्य का शैलीवैचित्र्य समझना चाहिए। अथवा स्पष्टप्रतिपत्ति के लिए ही यहाँ छत्व का अभाव समझना चाहिए।

इसी प्रकार जैसे 'शयालु' यह प्रयोग है। यहाँ 'शीङ्' 'धातु से 'आलुच्' प्रत्यय पाणिनि के समय प्रयुक्त नहीं होता था किन्तु कात्यायन के समय अभिहित होने लगा तो इन्होंने 'आलुचि शीङ् ग्रहणं कर्तव्यम्'[६] यह वार्तिक बनाकर उसका समाधान किया। भाषा के परिवर्तनशील होने से उसका विकास होता रहता है। अतः आगे भविष्यत् में प्रयुक्त होने वाले 'कृपालु' 'मृगयालु' 'शंकालु', 'ईर्ष्यालु' तथा 'संशयालु' इत्यादि नवीन शब्दों के लिए भी कात्यायन ने प्रशस्त मार्ग का निर्देश कर दिया जो कि बाद के वैयाकरणों को भी मान्य है। ध्यातव्य है कि उक्त 'कृपालु' आदि नवीन प्रयोग उत्तरवर्ती वैयाकरणों ने भी शास्त्रानुमोदित किए हैं।

इसी प्रकार 'न धातुलोप आर्धधातुके'[७] इस सूत्र के उपदेश से भी यह ज्ञापित होता है कि उक्त सूत्र वार्तिककार एवं भाष्यकार इन उत्तरवर्ती दोनों मुनियों के साथ-साथ स्वयं सूत्रकार पाणिनि की दृष्टि में भी प्रत्याख्येय है। किन्तु जो एक बार पढ़ दिया जाता है उसे आचार्य लोग हटाया नहीं करते। अतः सूत्रपाठ में उक्त सूत्र यथास्थान विद्यमान है। स्वयं पाणिनि

---

१. पा. १.४.५५.

२. पा. १.४.३०.

३. पा. २.२.१५.

४. वही, ७.१.८०.

५. पा. ७.१.८१.

६. पा. ३.२. १५२ पर वार्तिक

७. पा. १.१.४.

की दृष्टि में उक्त 'न धातुलोप.' सूत्र प्रत्याख्येय है- इसलिए इन्होंने 'धिनोति' 'कृणोति' इन प्रयोगों की सिद्धि के लिए 'धिन्विकृण्व्योर च'[१] सूत्र की रचना की। इसमें उन्होंने 'धिन्व्' 'कृण्व्' धातुओं से 'उ' प्रत्यय करके साथ ही प्रत्ययसंनियोग से 'धिन्व्' 'कृण्व्' के अन्तिम वकार के स्थान में अकार आदेश का विधान भी किया है। 'उ' प्रत्यय आर्धधातुक है अतः उसके परे रहते 'वकार' स्थानीय अकार का 'अतोलोप':'[२] से लोप हो जाता है। अकार का लोप हो जाने पर 'धिन्' 'कृण्' इस अवस्था में लघूपध गुण प्राप्त होता है। उसको रोकने के लिए 'अचः परस्मिन् पूर्वविधौ'[३] सूत्र के आकार लोप का स्थानिवद्भाव माना जाता है। इतरथा गुण रुक नहीं सकता।

अब यहाँ यह शंका उत्पन्न होती है कि फिर क्या कारण है कि पहले तो 'धिन्विकृण्व्योर च' सूत्र से 'उ' प्रत्यय के साथ 'धिन्व्', 'कृण्व' के 'व्' 'अ' किया। तत्पश्चात् उसका लोप किया जिससे अल्लोप को स्थानिवद्भाव मानकर गुण रुक सके। इसकी अपेक्षा यह अधिक अच्छा रहता कि 'धिन्विकृण्व्योर च' की जगह 'धिन्विकृण्व्योर्लोपश्च' ऐसी सूत्र रचना होती जिससे 'धिन्व्' 'कृण्व्' के वकार का लोप होकर 'उ' प्रत्यय परे रहते 'धिनोति', 'कृणोति' रूप सिद्ध हो सके।

किन्तु पाणिनि देखते हैं कि 'अ च' की जगह 'लोपश्च' कहने पर 'उ' प्रत्यय परे रहते प्राप्त होने वाला लघूपधगुण कैसे रुक सकेगा ? 'अच' कहने पर तो 'अतोलोपः' से उसका स्थानिवद्भाव मानकर गुण रोक लिया जाएगा। इसलिए इतना गौरव कर रहे हैं कि पहले 'अ' का विधान करें और फिर उसका लोप करें। किन्तु प्रश्न यह है कि जब अकार का लोप करना ही है तो क्यों न सीधा 'धिन्व्' 'कृण्व्' के वकार का लोप विधान कर दिया जाए। उसमें लाघव भी है।

प्रस्तुत प्रसंग में यदि यह कह दिया जाए कि 'धिन्विकृण्व्योर्लोपश्च' ऐसा सूत्रन्यास करने पर फिर गुणा कैसे रुकेगा तो उत्तर स्पष्ट है कि 'न धातुलोप' सूत्र से गुण का निषेध हो जाएगा। क्योंकि आर्धधातुक 'उ' प्रत्यय के परे रहते 'धिन्व्', 'कृण्व्' धातुओं के अवयव वकार का लोप हुआ है। इसलिए प्राप्त होने वाले इग्लक्षण लघूपध गुण का 'न धातुलोप' सूत्र से निषेध स्पष्ट ही है। ऐसा मानने में कहीं पर दोष नहीं आता। किन्तु आचार्य देखते हैं कि यदि 'न धातुलोप' सूत्र विद्यमान न हो जैसा कि आगे आने वाले वार्तिककार तथा भाष्यकार ने 'अनारम्भो वा' ऐसा कहकर इसका खण्डन कर दिया है तो उस अवस्था में

१. पा. ३.१.८०.

२. पा. ६.४.४८.

३. पा. १.१.५७.

'धिनोति', 'कृणोति' में प्राप्त लघूपध गुण-निवृत्ति का क्या समाधान होगा? किन्तु यहाँ यह कहना कि 'न धातुलोप.' सूत्र विद्यमान क्यों नहीं होगा जब इन्होंने स्वयं इसका निर्माण किया है तो इसका उत्तर है कि बाद में आने वाले कात्यायन तथा पतञ्जलि ने उसका प्रत्याख्यान भी तो कर दिया है। उस समय सूत्रकार एवं प्रत्याख्यानवादियों की प्रतिस्पर्धा में सम्भवतः उत्तरोत्तर प्रत्याख्यानवादी का मत प्रबल माना जाए। सम्भवतः इस भविष्य की आशंका से पाणिनि ने 'धिन्विकृण्व्योर्लोपश्च' ऐसा सूत्र न बना करके 'धिन्विकृण्व्योर च' ऐसा सूत्र बनाया।[1] जैसे सूत्रकार पाणिनि के द्वारा खण्डित किए गए प्राचीन ऋषिवाक्य अप्रमाण माने जाते हैं उसी प्रकार स्वयं पाणिनि के सूत्रों के खण्डन में प्रवृत्त भाष्य वार्तिक वचनों के द्वारा सूत्रकार पाणिनि का वचन भी अप्रमाण मानना ही युक्तियुक्त है। क्योंकि उत्तरोत्तर का ही वचन अधिक सप्रमाण है।[2]

इस प्रकार 'न धातुलोप.' सूत्र ही यह ज्ञापित करता है कि उक्त तीनों मुनियों में यथोत्तर का ही प्रामाण्य स्वीकृत किया गया है। स्वयं सूत्रकार पाणिनि मुनि भी 'यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्' इस सिद्धान्त को मौनभाव से स्वीकार करते प्रतीत होते हैं। तद्यथा-' एतन्मूलकमेव पठ्यते-यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यमिति'।[3]

इसी प्रकार 'भोज्यं भक्ष्ये'[4] यह पाणिनीय सूत्र है। इसका अर्थ है कि 'भक्ष्य' अर्थ में 'भोज्य' यह निपातन होता है अर्थात् यहाँ 'ण्यत्' प्रत्ययान्त भुज् धातु से 'भक्ष्य' अर्थ में कुत्वाभाव का निपातन किया गया है। वार्तिककार यहाँ आपत्ति करते हैं कि ठोस और तरल दोनों पदार्थों के लिए प्रयुक्त होने के कारण 'भोज्य' शब्द का अर्थ विस्तृत है जबकि 'भक्ष्य' शब्द का अर्थ केवल दाँत से चबाए जाने वाले भोजन के लिए प्रयोग होने से सीमित है। अतः कात्यायन के अनुसार 'भोज्यं भक्ष्ये' ऐसा सूत्र न होकर 'भोज्यमभ्यवहार्ये'[5] ऐसा सूत्र होना चाहिए। इस प्रकार इन दोनों मुनियों के वचनों में विरोध होने पर पतञ्जलि अपने

---

१. द्र. लघुशब्दरत्न (प्रौढ मनोरमा) सू. २२२-एतदेवाभिप्रेत्य धिन्विकृण्व्योर च इति सूत्रे किमर्थमत्वं विधीयते, वलोप एवास्तु इत्याशङ्क्य अत्वे अल्लोपे तस्य स्थानिवत्वेन गुणाभावाय तत्। न च वलोपेऽपि न धातु इति गुण निषेधः सिद्ध इति वाच्यम्। तत्प्रत्याख्यानपक्षे गुणप्राप्तेरित्युक्तम्। अनेन सूत्रमतात् प्रत्याख्यानवादिमतं प्रबलमिति प्रत्याख्यानवादिसंमतलक्ष्यमेव कथञ्चित् सूत्रमतेऽपि साध्यम्, न तु विपरीतसम्भवे। अन्यथा तु सूत्रमप्रमाणमेवेति च प्रत्याख्यानं सूत्रसम्मतमिति च ध्वनितम्।'.

२. वही. सूत्रकृतखण्डितप्राचीनऋषिवाक्यानामप्रामाण्यवत् सूत्रकारवचःखण्डनप्रवृत्त भाष्यवार्तिकवचनैस्तदंशे सूत्रकारवचसोऽप्यप्रामाण्यकल्पनैवोचितेति दिक्।'.

३. महाभाष्य प्रदीपोद्योत (महा. प्र. उ.) भा. ३, सू. ३.१.८० पृ. १५६.

४. पा. ७.३.६९.

५. वही, ३.६९ पर वार्तिक।

निर्णयात्मक स्वर में 'भोज्यं भक्ष्ये' इस पाणिनि सूत्र को ही संगत घोषित करते हैं। उनके अनुसार 'अब्भक्षः' 'वायुभक्षः' इन उदाहरणों से यह स्वतः सिद्ध है कि जो पदार्थ दाँत से नहीं चबाए जाते, भाषा में उनके लिए भी भक्षण क्रिया का प्रयोग होता है। इस तरह 'भक्ष्य' 'शब्द', 'भोज्य' का पूर्णतया पर्याय होने से यथान्यास ही सूत्र ठीक है। उत्तरवर्ती व्याख्याकारों ने भी 'यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्' के आधार पर भाष्यकार के इस मत को मुक्तकण्ठ से स्वीकार किया है। चन्द्राचार्य ने तो अपने व्याकरण में 'भोज्यं भक्षे' ऐसा ही सूत्र बनाया है।

इसी प्रकार पाणिनि ने सूत्र बनाया –'भुजन्युब्जौ पाण्युपतापयोः'[१] इस पर कात्यायन ने 'भुजः पाणौ' यह कहकर केवल 'भुज्' को रख लिया और 'न्युब्जेः कर्तृत्वादप्रतिषेधः' कहकर 'न्युब्ज्' का प्रत्याख्यान कर दिया। आगे इस पर विचार करते हुए भाष्यकार ने वार्तिककार की बात का ही समर्थन किया, सूत्रकार का नहीं। यद्यपि वे 'घमन्त भुज' शब्द को 'क' प्रत्ययान्त मानकर स्वर व्यत्यय से सिद्ध करते हुए उसका भी खण्डन कर सकते थे और इस प्रकार समस्त सूत्र ही प्रत्याख्यात हो सकता था परन्तु उन्होंने वैसा नहीं किया। इससे सिद्ध होता है कि तीनों मुनियों में उत्तरोत्तर प्रमाण है। इसी तरह पाणिनि ने सूत्र बनाए- ' न क्वादेः, 'अजिव्रज्योश्च'।[२] उनके खण्डन के लिए कात्यायन ने कहा –'निष्ठायामनिटः कुत्वम्'[३]। इसका भाव यह है कि जो धातु निष्ठा में अनिट हैं, उन्हीं को कुत्व होता है, अन्य को नहीं। यद्यपि दोष इस न्यास में भी है तथापि सूत्रकार की अपेक्षा वार्तिककार के अधिक प्रामाणिक होने के साथ-साथ इन न्यासगत दोषों के समाधान होने से तथा भाष्यकार द्वारा इस न्यासान्तर का निराकरण न किया जाने से उक्त वार्तिक ही सिद्धान्तरूपेण माननीय हो जाता हे। प्रदीपकार, पदमञ्जरीकार तथा उद्द्योतकार सभी इस में सहमत हैं। तद्यथा-'वार्तिककारस्य सूत्रकारात् प्रमाणतरत्वात् (यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्) तन्मतेन कुत्वस्य भावाभावावगन्तव्यौ' (प्रदीप)।

मुनियों के उत्तरोत्तर प्रामाण्य में 'विभाषा द्वितीयातृतीयाभ्याम्'[४] यह सूत्र भी उद्धृत हो सकता है। यह सूत्र 'तीय' प्रत्ययान्त स्त्रीलिंग द्वितीया तृतीया शब्दों से परे ङित् विभक्तियों को विकल्प से 'स्याट्' का आगम करता है तथा साथ ही द्वितीया तृतीया शब्दों को ह्रस्व भी करता है। परन्तु अधिक लक्ष्य संग्रह की दृष्टि से यहाँ 'वा प्रकरणे तीयस्यङित्सूपसंख्यानम्'[५] यह उपसंख्यान वार्तिक अधिक ग्राह्य है। क्योंकि इस वार्तिक से स्त्रीलिंग के साथ-साथ पुलिंग

---

१. पा. ७.३.६०.

२. वही, ७.३. ५९-६०.

३. पा. ७.३.५९ पर वार्तिक ।

४. वही, ७.३.११४.

५. पा. ७.३. ११४ पर वार्तिक

और नपुंसकलिंगों में भी पूर्वोक्त कार्य सिद्ध हो जाते हैं। अतः उत्तरमुनि कात्यायन यहाँ ज्यायान् है। वैसे यहाँ यह कहा जा सकता है कि सूत्रकार ने वार्तिककार के वार्तिक को देखकर अपना सूत्र नहीं बनाया था। सूत्रकार के समय वार्तिक की सत्ता नहीं थी। अतः इसके आधार पर सूत्र का प्रत्याख्यान कुछ युक्तिसंगत नहीं लगता तथापि अधिक लक्ष्य संग्रह की दृष्टि से द्वितीय मुनि कात्यायन की बात यहाँ अधिक प्रमाण है।

मुनियों के उत्तरोत्तर प्रामाण्य में 'क्वसु' प्रत्यय भी प्रमाण है। आचार्य पाणिनि के अनुसार लिट् स्थानिक यह 'क्वासु' प्रत्यय छन्द में ही होता है। किन्तु अन्तिम मुनि पतञ्जलि के अनुसार यह 'क्वसु' प्रत्यय लोक में भी प्रयुक्त हो सकता है। क्योंकि 'विभाषापूर्वाह्णा-पराह्णाभ्याम्'[१] इस सूत्र के भाष्य में उन्होंने 'पपुषः आगतम् पपिवद् रूप्यम्' ऐसा प्रयोग किया है। यहाँ पपुषः यह 'क्वसु' प्रत्ययान्त 'पपिवस्' शब्द का पञ्चमी विभक्ति का रूप है। साथ ही उक्त 'पपिवद्रूप्यम्' यह प्रयोग वैदिक न होकर लौकिक ही है। इस ज्ञापक से वैयाकरण कहीं कहीं पर लोक में भी 'क्वसु' प्रत्यय के साधुत्व को स्वीकार कर लेते हैं। यह भाष्यकार पतञ्जलि का ही प्रामाण्य है जो उनके कथन से 'क्वसु' प्रत्यय लोक में भी प्रयुक्त हो सकता है। अन्यथा प्रथम मुनि पाणिनि के अनुसार तो यह 'क्वसु' प्रत्यय छन्दोमात्रगोचर होना चाहिए। ऐसी स्थिति में 'तं तस्थिवांसं नगरोपकण्ठे' 'श्रेयांसि सर्वाण्यधिजग्मुषस्ते'[२] इत्यादि कवि प्रयोग अपाणिनीय अर्थात् असाधु ही मानने पड़ेंगे। किन्तु भाष्यकार वचन प्रामाण्य से उक्त कवि प्रयोग साधु माने जाते हैं।[३] तभी भट्टोजिदीक्षित का 'कवयस्तु बहुलं (क्वसुं) प्रयुञ्जते' यह कथन सुसंगत होता है।

इन सब पूर्वोक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट प्रतिपादित हो जाता है कि तीनों मुनियों में उत्तरोत्तर मुनि ही अधिक प्रमाण है। भाष्यकार पतञ्जलि ने 'इहेङ्गितेन चेष्टितेन निमिषितेन महता वा सूत्रनिबन्धनेनाचार्याणामभिप्रायो लक्ष्यते'[४] इस सिद्धान्त का आश्रयण करते हुए सूत्रों में ही प्रश्लिष्ट निर्देश, लुप्तनिर्देश, योग विभाग, न्यासान्तर तथा सन्धिच्छेद इत्यादि ऐसी निगूढ़ाकृति कल्पनाएँ की हैं जिससे सूत्र से ही इष्ट साधन में सहायता मिल सके। क्योंकि इनके मत में 'सूत्रेष्वेव हि तत् सर्वं यद्वृत्तौ यच्च वार्तिके' यह सिद्धान्त है। वार्तिकों का व्यर्थभार ये सूत्रों पर नहीं डालना चाहते। इस प्रसंग में पहले तो ये सूत्र के प्रयोजनों को निरस्त करते हुए

---

१. वही, ४.३.५८.

२. रघुवंश, सम्पा. नारायण राम आचार्य, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९४८, श्लोक सं. ५.६१, ३४.

३. बाल मनोरमा (वै. सि. कौ.) भा. ४ सू. ३०९५ पृ. ११३ 'विभाषा पूर्वाह्णपराह्णा इति सूत्रभाष्ये तु पपुष आगतं पपिवद्रूप्यमिति प्रयुक्तम्। तेन लोकेऽपि क्वचित् क्वसोः साधुत्वं सूचितम्'।

४. महा. भा. ३ सू. ७.२.३ पृ. ३८८.

उसका ही खण्डन करना चाहते हैं। किन्तु जब उस योजना में सफल नहीं हो पाते तो सहसा कह उठते हैं–' 'सामर्थ्ययोगान्नहि किंचिदत्र पश्यामि शास्त्रे यदनर्थकं स्यात्।'[1] सूत्र की विचार सरणि में ये शिष्यबुद्धिव्युत्पादनार्थ सूत्र के कोने-कोने को देखते तथा दिखाते हैं। इसलिए सूत्र का कोई भी पक्ष इनकी पकड़ से अछूता नहीं रह पाता। परिणामतः इनके इष्टिवाक्य सूत्रों से कम आदरणीय नहीं माने जाते। उदाहरणतः रथी और सूत के द्वारा रथ हांकने वाले के लिए प्रयुक्त 'प्राजिता' और 'प्रवेता' शब्दों की चर्चा के प्रसंग में 'वलादावार्धधातुके वेष्यते'[2] यह भाष्येष्टि किस सहृदय को आह्लादित नहीं करती।

व्याकरणशास्त्र में अभिधान-अनभिधान की व्यवस्था पाणिनि के बाद कात्यायन तथा पतञ्जलि इन दोनों मुनियों तक ही सीमित है अर्थात् किस शब्द का लोक में अभिधान है, किसका नहीं-यह व्यवस्था उक्त दोनों उत्तरमुनियों के व्याख्यान पर ही आधारित है। अभिधान के विषय में भाष्यवार्तिककार कहते हैं 'अभिधानलक्षणाः कृत्तद्धितसमासाः'[3] अर्थात् कृत्, तद्धित और समास सूत्रों का प्रयोग पूर्णरूपेण 'अभिधान' के अनुसार ही होता है यानि प्राप्त होने पर भी सूत्र प्राप्त नहीं होगा यदि उस शब्द से उस अर्थ की प्रसिद्धि लोक में न हो। 'वार्क्षमूलः' शब्द इसमें प्रमाण है। उक्त 'अभिधान-अनभिधान रूपी ब्रह्मास्त्र' को लेकर भाष्यकार ने अनेक सूत्र-वार्तिकों का खण्डन किया है। इनका पदे-पदे 'अनभिधानात्' यह कथन ही साधन प्रक्रिया को गौण सूचित कर रहा है। किन्तु किस प्रत्यय से किस अर्थ का 'अभिधान अनभिधान होता है–यह ज्ञान भी, पदमञ्जरीकार के अनुसार, भाष्यकार प्रभृति शिष्ट प्रामाणिक लोगों के द्वारा ही सम्भव है। तद्यथा-'अनभिधानं तु दुर्ज्ञानम्— न हि भाष्यकारवार्तिककाराभ्यामभियुक्ततरः शब्दविषये कश्चिदस्ति'॥ ध्यान रहे कि व्याकरण शास्त्र में अभिधान-अनभिधान रूप ब्रह्मास्त्र का इतना महत्व होते हुए भी इसे अगतिकगति स्वीकार किया गया है।

यहाँ यद्यपि यह पूछा जा सकता है कि शब्दों की उक्त अभिधान-अनभिधान व्यवस्था केवल भाष्यवार्तिककार तक ही क्यों सीमित रही? क्यों नहीं उत्तरवर्ती वैयाकरणों को भी शब्दों की अभिधान-अनभिधान व्यवस्था में प्रमाण माना जाता? तो इसका उत्तर है कि सम्भवतः भाष्यकार के बाद लोक में संस्कृत का स्वाभाविक विकास बन्द हो गया था। उन दिनों लोक में प्राकृतों का प्रभुत्व होने से संस्कृत का स्वाभाविक प्रयोग लोक में क्षीण हो गया था। परिणामतः उक्त दोनों मुनियों को ही लोक में संस्कृत शब्द प्रयोग के विषय में (अभिधान में) प्रमाण माना जाता है। हाँ, यदि कोई आज के युग में संस्कृत व्याकरण में वार्तिक रचना

---

१. वही, भा. ३. सू. ६.१.७७ पृ. ५४.

२. वही, भा. २ सू. २.४.५६ पृ. ४८८.

३. महा. भा. २ सू. ३.३.१९ पृ. १४६.

करें तो उसे अद्यतनीय संस्कृत भाषा में प्रयुक्त सभी नवीन शब्दों को साधु (अभिहित) मानकर वार्तिक रचना और उन्हें शास्त्रानुमोदित अवश्य करना होगा। अतः 'अभिधान' की व्यवस्था आज भी हो सकती है। किन्तु ऐसा करते समय इतना संयम अवश्य रखना होगा कि केवल वैयाकरणों या शिष्ट साहित्यकारों के प्रयोगों का ही 'प्रामाण्य' (अभिधान) स्वीकार किया जाए, सामान्य जग का नहीं। उक्त उदाहरण के रूप में मध्ययुगीन वैयाकरणों ने कितने ही ऐसे आधुनिक प्रयोगों को अभिहित मानकर उन्हें शास्त्रानुमोदित किया है। तद्यथा–'कृपालु'[१] इत्यादि।

उत्तरोत्तर मुनियों का प्रामाण्य इस बात से भी परिपुष्ट होता है कि भाष्यवार्तिककार के द्वारा किसी सूत्र की व्याख्या के प्रसंग में जो न्यासान्तर आदि संशोधन प्रस्तावित किए गए उनको प्रमाणभूत मानते हुए ही चन्द्राचार्य आदि अर्वाचीन वैयाकरणों ने अपने सूत्र बनाए। तद्यथा–

पाणिनि	भाष्य/वार्तिक	अर्वाचीन वैयाकरण
विभाषा द्वितीया-तृतीयाभ्याम्[२]	तीयस्य ङित्सू-पसंख्यानम्	तीयस्य ङिति। तीयं ङिति तीयं ङित्कार्ये वा[३]
ऐकागारिकट् चौरे[४]	एकागारात् चौरे	एकागारात् चौरे[५]
अजेर्व्यघञपोः वा यौ[६]	वलादावार्धधातुके वेष्यते	तृय्वोर्वा/तृ अने वा[७]
ध्रुवमपायेऽपादानम्[८]	बुद्ध्या संप्राप्य निवर्तते	ध्यपाये ध्रुवमपादानम्[९]

यद्यपि 'यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्' यह न्याय सर्वमान्य है किन्तु इसका आंख मूंद कर आग्रहवश पालन करना भी न्यायोचित नहीं प्रतीत होता। जैसे 'ऐकागारिकट् चौरे'[१०] यह सूत्र

---

१. **शब्दकौस्तुभ**, गोपालशास्त्रि सम्पादित, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी, १९३३, भा. २, सू. ३.२. १५८ पृ. ४७२-कथं कृपालुः स्पर्धालुरिति। कृपां स्पर्धां च लातीति विग्रहे मृगय्वादित्वात् कुः।

२. पा. ७.३.११४.

३. क. **जैनेन्द्रव्याकरण** सू. १.१.४४ ख. **शाकटायन व्या.** सू. १.२. १७३ ग. **हैमव्याकरण** सू. १.४.१४.

४. पा. ५.१.११४.

५. **चान्द्रव्या.** सू. ४.१. ११८.

६. पा. २.४.५६-५७.

७. क. **सरस्वतीकण्ठाभरण** सू. ६.४.९० ख. **हेम. व्या.** सू. ४.४.३.

८. पा. १.४.२५.

९. **जैनेन्द्रव्याकरण** सू. १.२. ११०.

१०. पा. ५.१.११३.

है। इसका अर्थ है कि 'चोर' कहने के अर्थ में 'ऐकागारिक' शब्द निपातित होता है 'तदस्य प्रयोजनम्' इस अर्थ की विवक्षा में। भाष्यवार्तिककार दोनों ने मिलकर इसका 'अनभिधान' मानकर खण्डन कर दिया है। इसी प्रकार 'आकालिकडाद्यन्तवचने'[१] यह इससे अगला सूत्र है। इसका अर्थ है कि आदि और अन्त एक साथ वचन में 'आकलिकट्' शब्द निपातित होता है। यहाँ विचारणीय यह है कि भाष्यकार ने वार्तिककार के साथ मिलकर इससे पूर्ववर्ती सूत्र का तो खण्डन किया है किन्तु इस सूत्र के खण्डन में वे वार्तिककार के साथ सहमत नहीं हैं। यहाँ भाष्यकार का वचन विशेष विचार की अपेक्षा रखता है। 'ऐकागारिक' और 'आकालिक' में क्या अन्तर है, कुछ भी नहीं। एक शब्द 'चोर' में निपातित है दूसरा 'आद्यन्तवचन' में। यदि निपातन सूत्र रखने हैं तो, दोनों ही रखने चाहिए और यदि नहीं रखने हैं तो दोनों का 'समान योगक्षेम' होने से प्रत्याख्यान न्याय्य है। दोनों के प्रत्याख्यान में यहाँ भाष्यकार की अपेक्षा वार्तिककार अधिक 'प्रशस्य' हैं। सम्भवतः इसीलिए ऐसे स्थलों को टीकाकार भाष्यकार का 'प्रौढ़िवाद' मानते हैं तथा पूर्वापर विरुद्ध भाष्यवचनों को 'चिन्त्य' घोषित करते हैं।[२]

इस प्रकार संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि पाणिनि, कात्यायन तथा पतञ्जलि इस 'त्रिमुनिव्याकरण' में यद्यपि तीनों ही 'आप्त वाक्यकल्प' हैं तथापि 'अधिक लक्ष्यदर्शी' होने से पाणिनि की अपेक्षा कात्यायन और कात्यायन की अपेक्षा पतञ्जलि-इन उत्तरोत्तर मुनियों का ही कथन अधिक प्रामाणिक स्वीकार किया जाता है। आधुनिक काल में प्रचलित 'विकासवाद' शब्द भी उक्त उत्तरोत्तर प्रामाण्य को ही सिद्ध करता है। इस विषय में 'भविष्यद्धि भूयो भूतात्'[३] यह काठकसंहिताकार का वचन भी उपोद्वलक है॥

---

१. वही, ४.१. ११४.

२. क. महा. प्र. ड. भा. ३, सू. ३.१. ३२, पृ. १०९ भगवतो भाष्यकारस्येति। एकदेशिन इतिशेषः। अनेन इमेऽपि तर्हि यद्यपि इत्यादि भाष्यग्रन्थ एकदेशिन उक्तिप्रत्युक्तिपरतया प्रौढ़िवाद एव इति ध्वनितम्'। ख. महा.प्र. भा. ५. सू. ७.४.९३, पृ. २७७ 'एतच्च णौ चङीति सूत्रभाष्येण विरुध्यते' इत्यादि।

३. काठकसंहिता १९.१०.

पाणिनीयं सूत्राष्टकम्

(अष्टाध्यायी-सूत्र-संख्या-समाख्या)

आचार्य डॉ. चन्द्रभानु त्रिपाठी

इलाहाबाद

Considering the differences found in the number of *sūtras* in *Kāśikāvṛtti, Siddhāntakaumudī* and *Kāśikāvṛttisāra*, the author has come to the conclusion that as *KVS* contains four sūtras in excess to *Kāśikāvṛtti, KVS* is a later composition.

पाणिनिना प्रोक्तम् पाणिनीयम्। 'तेन प्रोक्तम्' इति सूत्रेण प्रोक्तार्थे 'पाणिनि' शब्दात् 'छ' प्रत्ययः। **प्रोक्तम्** = स्वयम् अन्येन वा कृतम् व्याकरणम् अध्यापनेन अर्थव्याख्यानेन वा प्रकाशितम्। महावैयाकरणो **भर्तृहरिः** व्याकरणम् एवं प्रशंसति–

आसन्नं ब्रह्मणस्तस्य तपसामुत्तमं तपः।
प्रथमं छन्दसामङ्गं प्राहुर्व्याकरणं बुधाः॥

अत्रापि देशकालव्यवस्थाऽनुसारेण पाणिनीयं व्याकरणं सर्वोपरि वरीवर्ति तदाह–

पाणिनीयं शब्दशास्त्रं पदसाधुत्वलक्षणम्।
सर्वोपकारकं ग्राह्यं कृत्स्नं त्याज्यं न किञ्चन॥

अस्मिन् पाणिनीय-सूत्राष्टके आचार्येण पाणिनिना स्वाष्टाध्याय्याम् बहूनां पूर्ववर्तिनां शब्द-शास्त्रपारङ्गतानाम् आचार्याणाम् ससम्मानं नामग्रहणमकारि। तेऽत्र क्रमेणोल्लिख्यन्ते–

१. **सम्बुद्धौ शाकल्यस्य** १। १। १६

२. **इञः प्राचाम्** २। ४। ६०

३. **उदीचां माङो व्यतीहारे** ३। ४। १९

४. लङः शाकटायनस्यैव ३ । ४ । १११

५. प्राचां ष्फ तद्धितः ४ । १ । १७

६. शोणात्प्राचाम् ४ । १ । ४३

७. आरगुदीचाम् ४ । १ । १३०

८. उदीचामिञ् ४ । १ । १५३

९. उदीचां वृद्धादगोत्रात् ४ । १ । १५७

१०. प्राचामवृद्धात् फिन् बहुलम् ४ । १ । १६०

११. प्राचामुपादेरडज्वुचौ च ५ । ३ । ८०

१२. एकाच्च प्राचाम् ५ । ३ । ९४

१३. गिरेश्च सेनकस्य ५ । ४ । ११२

१४. वा सुप्यापिशलेः ६ । १ । ९२

१५. अवङ् स्फोटायनस्य ६ । १ । १२३

१६. इकोऽसवर्णे शाकल्यस्य ह्रस्वश्च ६ । १ । १२७

१७. ई ३ चाक्रवर्मणस्य ६ । १ । १३०

१८. मातरपितरावुदीचाम् ६ । ३ । ३२

१९. इको ह्रस्वोऽङ्यो गालवस्य ६ । ३ । ६१

२०. पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम् ६ । ३ । १०९

२१. तृतीयादिषु भाषितपुंस्कं पुंवद्गालवस्य ७ । १ । ७४

२२. ऋतो भारद्वाजस्य ७ । २ । ६३

२३. उदीचामातः स्थाने यक्पूर्वायाः ७ । ३ । ४६

२४. आदाचार्याणाम् ७ । ३ । ४९

२५. अड् गार्ग्य-गालवयोः ७ । ३ । ९९

२६. अदः सर्वेषाम् ७ । ३ । १००

२७. गुरोरनृतोऽनन्त्यस्याप्येकैकस्य प्राचाम् ८ । २ । ८६

२८. व्योर्लघुप्रयत्नतरः शाकटायनस्य ८ । ३ । १८

२९. लोपः शाकल्यस्य ८ । ३ । १९

३०. ओतो **गार्ग्यस्य** ८ । ३ । २०

३१. हलि **सर्वेषाम्** ८ । ३ । २२

३२. त्रिप्रभृतिषु **शाकटायनस्य** ८ । ४ । ५०

३३. सर्वत्र **शाकल्यस्य** ८ । ४ । ५१

३४. दीर्घादाचार्याणाम् ८ । ४ । ५२

३५. नोदात्तस्वरितोदयमगार्ग्य-काश्यप-गालवानाम् ८ । ४ । ६७

अस्मिन् सूत्राष्टके **प्राचाम्, उदीचाम्** इति पदद्वयं देश-वाचकम्, आचार्यवाचकम्। क्वचिद् गोत्रवाचकमपि यथा इञः प्राचाम् इत्यत्र, प्राचां गोत्रे इत्यर्थो भवति, तत्राप्याचार्यत्वमस्ति। **आचार्य**पदेन (७ । ३ । ४९, ८ । ४ । ५२) नित्यत्वरूपोऽर्थो लभ्यते। इदं सूत्रद्वयं विकल्पं मन्यमानानाम् आचार्याणामनन्तरमेव वर्तते। पूर्वत्र आचार्यपदेन ये नोदञ्चः आचार्याः तेषां मते, उत्तरत्र च ये शाकल्य-शाकटायनाभ्यां भिन्नास्तेषां मते इत्येकोऽर्थो लभ्यते। पदमञ्जरीकारस्यायमभिप्रायः। आचार्यस्य पाणिनेर्य आचार्यः स इह आचार्यः। गुरुत्वाद् बहुवचनम्। **हलि सर्वेषाम्** (८ । ३ । २२) इत्यत्र सर्वेषाम् = आचार्याणाम् मतस्योल्लेखः, शाकटायन-शाकल्ययोर्मतसंग्रहार्थम्। तयोरपि लोपोऽत्र सम्मतः इत्यर्थः। पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम् (६ । ३ । १०९) इत्यत्र **शिष्टाः** = विश्रुताः आचार्याः अध्याहृताः। तेन **शिष्टैरुपदिष्टानि** इत्यर्थलाभः। अत्र बोधसौकर्यायेदं परिगणनम् उचितं प्रतिभाति। **प्राचाम्** मतम् षट्सु सूत्रेषु, **उदीचाम्** अपि षट्सु सूत्रेषु, शाकल्यस्य सूत्रचतुष्टये, **शाकटायनस्य** सूत्रत्रये, **सेनक-आपिशलि-स्फोटायन-चाक्रवर्मण-भारद्वाज-काश्यपानाम्** प्रत्येकस्य एकैकस्मिन् सूत्रे, **गालवस्य** सूत्रचतुष्टये, **गार्ग्यस्य** सूत्रत्रये उद्धृतं वर्तते। **सर्वेषाम्** (आचार्याणाम्) सूत्रद्वये, आचार्याणाम् (गुरूणाम्) अपि सूत्रद्वये, उल्लेखः शिष्टानाञ्चैकस्मिन् सूत्रेऽध्याहारो दृश्यते।

चतुर्णां सूत्राणां भाष्ये योगविभागो जातः

१. उञः ऊँ उञः, ऊँ (१ । १ । १७-१८)

२. प्रादय उपसर्गाः क्रियायोगे प्रादयः, उपसर्गाः क्रियायोगे (१ । ४ । ५८-५९)

३. विभाषाऽपपरिबहिरञ्चवः पञ्चम्या विभाषा, अपपरि. (२ । १ । ११-१२)

४. ह्वः सम्प्रसारणमभ्यस्तस्य च ह्वः सम्प्रसारणम्, अभ्यस्तस्य च (६ । १ । ३२-३३)

सूत्रद्वये भाष्ये पाठभेदः।

१. प्रकृत्यान्तःपादम. भाष्ये नान्तःपादम। (६ ।१ ।११५)

त्रिषु स्थलेषु भाष्ये पाठक्रमभेदः

१. विष्वग्देवयोश्च (६ । ३ । ९२) समःसमि (९३), सहस्य सध्रिः (९५), नहिवृतिवृषि. (११६)

इति सूत्राणां भाष्यक्रमः-समः समि- नहिवृतिः-विष्वग्देवयोः-सहस्य सध्रिः।

२. ङ्णोः कुक्टुक्शरि (८ । ३ । २८) इति सूत्रम् भाष्ये शितुक् (८ । ३ । ३१) इत्यस्योत्तरं वर्तते ।

३. अभ्यासे चर्च (८ । ४ । ५४) इति सूत्रम् भाष्ये शश्छोऽटि (८ । ४ । ६१) इत्यस्यानन्तरं वर्तते ।

एकत्र स्थले भाष्ये, अनन्तरयोः सूत्रयोः पाठभेदः

नामन्त्रिते समानाधिकरणे सामान्यवचनम् (८ । १ । ७३) , विभाषितं विशेषवचने बहुवचनम् (८ । १ । ७४) इति सूत्रयोः स्थले भाष्ये नामन्त्रिते समानाधिकरणे इति प्रथमम् सामान्यवचनं विभाषितं विशेषवचने इति द्वितीयं सूत्रं पठितं वर्तते । 'बहुवचनम्' प्रक्षिप्तम् इति प्रतीयते ।

यथाकालमिमानि दश वार्तिकानि सूत्राष्टके प्रविष्टानि ।

१. वृद्धस्य च पूजायाम् (४ । १ । १६६)
२. यूनश्च कुत्सायाम् (४ । १ । १६७)
३. कलेर्ढक् (४ । २ । ८)
४. कौपिञ्जलहास्तिपदादण् (४ । ३ । १३२)
५. आथर्वणिकस्येकलोपश्च (४ । ३ । १३३)
६. द्वित्रिपूर्वादण् (५ । १ । ३६)
७. नित्यमाम्रेडिते (५ । ४ । ५७)
८. अचि शीर्षः (६ । १ । ६२)
९. नित्यमाम्रेडिते डाचि (६ । १ । १००)
१०. अडभ्यासव्यवायेऽपि (६ । १ । १३६)

इमानि त्रयोदश वार्तिकानि अंशतः सूत्रेषु प्रविष्टानि ।

अष्टाध्यायी क्रमः	सूत्रम्	वार्तिकांशः
१. १ । ३ । २९	समो गम्यृच्छिभ्याम्	प्रच्छिस्वरत्यर्तिभुविदिभ्यः ।
२. ३ । १ । ९५	कृत्याः	प्राङ्ण्वुलः ।
३. ३ । १ । ११८	प्रत्यपिभ्यां ग्रहेः	छन्दसि वा ।
४. ३ । १ । १२६	आसुयुवपि रपि (लपि) त्रपिचमश्च	लपि प्रक्षिप्तम् ।
५. ३ । ३ । १२२	अध्यायन्यायोद्यावसंहारा (धारावाया)श्च	धारावाया प्रक्षिप्तम् ।
६. ४ । २ । २	लाक्षारोचना (शकलकर्दमा) ट्ठक्	शकलकर्दमौ प्रक्षिप्तौ
७. ४ । २ । २१	साऽस्मिन् पौर्णमासीति (संज्ञायाम्)	संज्ञायाम् ।
८. ११ । २ । ४३	ग्रामजनबन्धु (सहाये)भ्यस्तल्	सहायः ।
९. ४ । ४ । १७	विभाषा विवध (वीवधात्)	वीवध शब्दः ।
१०. ५ । ४ । ५०	(अभूततद्भावे) कृभ्वस्तियोगे.	अभूततद्भावे ।
११. ६ । ३ । ६	आत्मनश्च (पूरणे)	पूरणे ।
१२. ६ । ३ । ४०	स्वांगाच्चेतो (ऽमानिनि)	अमानिनि ।
१३. ६ । ३ । ८३	प्रकृत्याऽऽशिषि (अगोवत्सहलेषु)	अगोवत्सहलेषु ।

श्री नागेशभट्टादय 'आत्मनश्च पूरणे' इत्येतत् समग्रमेव वार्तिकं स्वीकुर्वन्ति। श्री भट्टोजिदीक्षित- प्रभृतीनां व्याख्यानानुसारेण 'पूरणे' इत्येवांशं प्रक्षिप्तं मत्वाऽत्र परिगणनं कृतम्।

सूत्रविदामाचार्याणां व्याख्यानात् इमानि त्रीणि गणसूत्राण्यपि सूत्रकोटौ प्रविष्टानि।

१. कारस्करो वृक्षः (६ । १ । १५६)
२. एति संज्ञायामगात् (८ । ३ । ९९)
३. नक्षत्राद्वा (८ । ३ । १००)

अस्मिन् पाणिनीयसूत्राष्टके काशिकावृत्तिग्रन्थनिर्माणात् (सप्तमशताब्दीतः) प्राक् एतान्येव परिष्करणान्यभूवन्। तदनन्तरम् केषाञ्चिद् गणसूत्राणाम् प्रवेशो जातः येन **काशिकावृत्ति-सिद्धान्तकौमुदी-काशिकावृत्तिसारग्रन्थानां** सूत्रसंख्यासु न्यूनतमो भेदो जातः। काशिकाग्रन्थसारस्य रचना-कौमुद्याः पश्चादभवदिति तत्र प्रक्षेपकृता सूत्रसंख्या ततोऽधिकतरा वर्तते। अस्मिन् रेखाचित्रे त्रयाणामपि ग्रन्थानां सूत्रसंख्या प्रदर्श्यते।

अध्यायः	पादः	काशिकावृत्तिः		कौमुदी		काशिकावृत्तिसारः	
प्रथमः	प्रथमः	७५		७५		७५	
"	द्वितीयः	७३	३५१	७३	३५१	७३	३५१
"	तृतीयः	९३		९३		९३	
"	चतुर्थः	११०		११०		११०	
द्वितीयः	प्रथमः	७२		७२		७२	
"	द्वितीयः	३८	२६८	३८	२६८	३८	२६८
"	तृतीयः	७३		७३		७३	
"	चतुर्थः	८५		८५		८५	
तृतीयः	प्रथमः	१५०		१५०		१५०	
"	द्वितीयः	१८८	६३१	१८८	६३१	१८८	६३१
"	तृतीयः	१७६		१७६		१७६	
"	चतुर्थः	११७		११७		११७	
चतुर्थः	प्रथमः	१७८		१७८		१७८	
"	द्वितीयः	१४५	६३५	१४५	६३५	१४५	६३५
"	तृतीयः	१६८		१६८		१६८	
"	चतुर्थः	१४४		१४४		१४४	

पञ्चमः	प्रथमः	१३६	१३६	१३६
"	द्वितीयः	१४० ५५५	१४० ५५५	१४० ५५५
"	तृतीयः	११९	११९	११९
"	चतुर्थः	१६०	१६०	१६०
षष्ठः	प्रथमः	२२३	२२३	२२३
"	द्वितीयः	११९ ७३६	११९ ७३६	२०० ७३६
"	तृतीयः	१३९	१३९	१३९
"	चतुर्थः	१७५	१७५	१७५
सप्तमः	प्रथमः	१०३	१०३	१०३
"	द्वितीयः	११८ ४३८	११८ ४३८	११८ ४३८
"	तृतीयः	१२०	१२०	१२०
"	चतुर्थः	९७	९७	९७
अष्टमः	प्रथमः	७४	७४	७४
"	द्वितीयः	१०८ ३६७	१०८ ३६७	१०८ ३६७
"	तृतीयः	११७	११९	११९
"	चतुर्थः	६८	६८	६८
	योगः	३९८१	३९८३	३९८५

उपर्युक्तविवरणेन सुस्पष्टं भवति यदयं प्रक्षेपक्रमः मन्दगत्यैवाभूत्। अन्तरं विशेषेणोल्लिख्यते।

षष्ठाध्यायस्य द्वितीये पादे	काशिकावृत्तिसारे	'राजाह्नोश्छन्दसि' इति गणसूत्रं प्रक्षिप्तम्।
अष्टमांध्यायस्य तृतीये पादे	कौमुद्याम् काशिकावृत्तिसारे च	'एटि संज्ञायामगात्' तथा 'नक्षत्राद्वा' इति सूत्राद्वा प्रक्षिप्तम्।
अष्टमाध्यायस्य चतुर्थे पादे	काशिकावृत्तिसारे	'रवयो द्वितीया शरि पौस्करसादेः' इति वार्तिकम् प्रक्षिप्तम् (चयः) स्थाने खयः इति पाठान्तरञ्ज जातम्।

अतएव काशिकावृत्तिग्रन्थापेक्षया कौमुद्यां सूत्रद्वयम्, काशिकावृत्तिसारे च सूत्रचतुष्टयम् अधिकं वर्तते।

संस्कृतसाहित्ये हंसः हंसदूतसाहित्यञ्च

डॉ० सुनीता झिंगरन

लखनऊ

The swan or *haṁsa* has been a favourite and pleasing subject of description for Sanskrit poets. In this paper the author has taken into account the particular *kāvyas* in which *haṁsa* has been presented as messenger.

संस्कृतसाहित्ये प्रकृतिवर्णनस्य प्राधान्यं प्रसिद्धमेवाऽस्ति। प्रकृतिवर्णनात्मक एतस्मिन् प्रसंगे पशुपक्षिणामुल्लेखो वर्णनञ्च स्वभावसिद्धमस्ति। पक्षिषु हंसस्यैकं विशिष्टं स्थानं वर्तते। कवयः क्वचिद् हंसं ब्रह्मरूपं स्वीकुर्वन्ति, क्वचित् सौन्दर्यप्रतीकतया वर्णयन्ति। वैदिके लौकिके च साहित्ये हंसस्य वर्णनं बहुत्र बहुधा प्राप्यते।

वेदेषु हंसशब्दस्य प्रयोगोऽनेकत्र प्राप्यते। यथोक्तं यजुर्वेदे—

"योऽसावादित्ये पुरुषः सोऽसावहम्। ओऽम् खं ब्रह्म।[1]

अत्र हंसः सूर्यस्य वाचकोऽस्ति। एतस्मिन् विषये अथर्ववेदस्य मन्त्राः प्रमाणम्। हंसशब्दो विष्णोरपि वाचको मन्यते। यथोक्तमथर्ववेदे—

सहस्राहण्यं वियतावस्य पक्षौ हरेर्हंसस्य पततः स्वर्गम्।

स देवान्त्सर्वानुरस्युपदद्य संपश्यन् याति भुवनानि विश्वा॥[2]

इदमस्ति तात्पर्यं यत् पापान् निवारयितुम् एतस्य हंसस्य पक्षाः स्वर्गगमनाय सहस्रदिवसपर्यन्तं विस्तरन्ति। सर्वासां देवतानां हृदयेषु स्थित्वा स सर्वान् लोकान् पश्यन् गच्छति।

'हंसाः सुपर्णाः शकुना वयांसि'।[3]

---

१. यजुर्वेदे ४.१०.१७.

२. अथर्ववेदे १०.८.१८.

३. तत्रैव ११.२.२४.

विष्णुसहस्रनामस्तोत्रे हंसशब्दस्य व्याख्या 'अहं सः' अनयोः द्वयोः पदयोः योगेन कृता।

तान्त्रिकाः जीवो हंसः इति कथयन्ति। विज्ञानभैरव इत्थं वर्णनं प्राप्यते–

सकारेण बहिर्याति हकारेण विशेत् पुनः।
हंस-हंसत्यमुं मन्त्रं जीवो जपति नित्यशः।[१]

तात्पर्यमस्ति यद् एष प्राणः सकारेण बहिर्गच्छति हकारेण च पुनः प्रविशति। इत्थं प्राणस्य श्वासप्रश्वासप्रक्रियाद्वारेण हंसः 'सोऽहं' इति अजपागायत्रीरूपेण परिणमति। एषा प्रक्रिया स्वाभाविकरूपेण निरन्तरं प्रचलति।

प्राणस्योच्छ्वासदशा 'हं' इत्येतस्य बोधिका निःश्वासश्च 'स' इत्येतस्य बोधिका। योगिभिः मन्यते यद् बिन्दुयुक्तो हकारः परमपुरुषस्य विसर्गयुक्तः सकारश्च परमप्रकृत्या वाचकौ वर्तेते।

अयं हंसरूपः प्राणः शरीरे श्वासप्रश्वासस्य क्रीडनं करोति। प्राण एवाऽयं हंसः।

इत्थं वर्तते विष्णुसहस्रनामस्तोत्रस्थः श्लोकः–

जीवो हि तादात्म्यमितो महेच्छुः सोऽसावहं हंस उ वास्म्यहं सः विष्णुर्हि हंस, स उ हंस नेत्रो व्याप्नोति विश्वं भुवनानि पश्यन्॥[२]

उक्तञ्च बृहत्संहितायाम्–

हंसः शरीरस्थ वायुविशेष इति कथितः।[३]

श्रीमद्भागवतपुराणे भगवतो हंसावतारस्य काचित् कथा निबद्धोपलभ्यते। यथोक्तं तत्र–

स मामचिन्तयद् देवः प्रश्नपारतितीर्षया।
तस्याहं हंसरूपेण सकाशमगमं चित्रितः॥[४]

इत्थं हंसो ब्रह्मरूपेण चित्रितः।

लौकिकसंस्कृतसाहित्ये हंसो विशिष्टस्थानं प्राप्तः। तस्य सौन्दर्यस्य सात्त्विकस्वरूपेण, विशेषगुणैश्च प्रभावितैः कविभिः, हंसोऽयं स्वकाव्येषु विशिष्टं स्थानं प्रापितः। कालिदासेन हंसो नीरक्षीरविवेकविशिष्टः कथितः यथा–

हंसो हि क्षीरमादत्ते तन्मिश्रा वर्जयत्यपः॥[५]

---

१. विज्ञानभैरव १५३ श्लोक.
२. विष्णुसहस्रनामस्तोत्रे पृ. २९५.
३. शब्दकल्पद्रुम ५/४९९ पृ. .
४. श्रीमद्भागवतमहापुराणे ११ । १३ । १५ । १९.
५. अभिज्ञानशाकुन्तलम् ६. २८.

श्रीहर्षेण सौवर्णस्य हंसस्य कल्पना कृता—

स तत्र चित्रं विचरन्तमन्तिके
हिरण्मयं हंसमबोधि नैषधः ॥[१]

वेदान्तदेशिकेनाऽऽचार्येण सीताया रूपस्योपमा हंसेन कृता—

तस्मिन्सीतागतिमनुगते तद्दुकूलाङ्कपूर्तौ।
तन्मञ्जीरप्रतिमनिनदे न्यस्तनिष्पन्ददृष्टिः ॥[२]

नैषधे कविर् हंसगतौ दमयन्तीगतिं स्पष्टं पश्यति—

हंसोऽप्यसौ हंसगतेः ।[३]

नलदमयन्त्योः प्रेमप्रसंगे हंसो दूतो वर्तते।

हंसस्य चित्रवर्णनमपि काव्येषु प्राप्यते। कुमारसम्भवे हंसचित्रितस्य वधूदुकूलस्योल्लेखो यथा—

वधूदुकूलं कलहंसलक्षणम् ॥[४]

संस्कृतसाहित्ये हंसानां निवासस्थलानां वर्णनमपि प्राप्यते। वर्षाकाले हंसाः मानसरोवरं प्रति प्रस्थानं कुर्वन्ति। द्रष्टव्यं मेघदूतस्य वर्णनमिदम्—

हंसद्वारं भृगुपतियशोवर्त्म यत्क्रौञ्चरन्ध्रम् ।[५]

विक्रमोर्वशीयस्य श्लोकोऽयं द्रष्टव्यः—

मेघश्यामा दिशो दृष्ट्वा मानसोत्सुकचेतसाम्।
कूजितं राजहंसानां नेदं नूपुरशिञ्जितम् ॥[६]

ऋतुसंहारे एतत् कथ्यते—

स्फुटकुमुदचितानां राजहंसस्थितानां।
मरकतमणिभासा वारिणा भूषितानाम् ॥[७]

---

१. नैषध महाकाव्य, (प्रथमः सर्गः) १.११७.

२. हंससन्देश, १/३.

३. नैषध, ३/१०.

४. कुमारसम्भवम् ५/६७.

५. मेघदूत, १/५८.

६. विक्रमोर्वशीयम् ४ । १४.

७. ऋतुसंहार ३/२१.

तथा च–

हंसैर्जिता सुललिता गतिरङ्गना।[१]

रघुवंशे चैषा कल्पना हरति मनः–

कलहंसीषु मदालसं गतम्।[२]

हंसदूतसाहित्यम्

एवं संस्कृतसाहित्ये यद् वा यथा वा हंसस्वरूपं चित्रितं तस्यैतत् संकेतमात्रमत्र प्रस्तुतमवगन्तव्यम्। समग्रस्य हंसवर्णनस्य प्रपञ्चनं न शक्यं कर्तुम्, बाहुल्यादेव हेतोः तादृशानां वर्णनानाम्। विविधकाव्यविधासु दूतकाव्यविधा संस्कृतसाहित्यास्य काचित् स्वकीया विशिष्टैव विधा वर्तते। महाकविकालिदासेन प्रवर्तितेयं काव्यविधा बहूनां परवर्तिसंस्कृतकवीनां तथा कुतूहलविषयोऽभूद् यथाऽद्य तद्विरचितानि दूतकाव्यानि बाहुल्येन समुपलभ्यन्ते।

सन्देशकाव्येषु सन्देशवाहकमाध्यमेन सन्देशः प्रेष्यते। प्रवासी नायको यथा नायिकावियोगकारणाद् अतिव्यथितो भवति, प्रियां प्रति विरहजन्यं प्रेम तमुन्मत्तं करोति। तदानीं न कमपि भेदं जडचेतनपदार्थेषु पश्यन्ति, कमपि पदार्थं, पशुम् वा खगं वा। अन्यं वा स दूतरूपेण स्वीकरोति।

सन्देशकाव्येषु न जीवनस्य विविधाङ्गानां चित्रणं क्रियते, अपि त्वेकस्यैवाङ्गस्य चित्रणं भवति। गीतितत्त्वस्य प्रधानताऽत्र भवति। एतस्याः परम्परायाः प्रवर्तनं कालिदासकृतमेघदूतखण्डकाव्यादेवाऽभूत्।

सन्देशकाव्यमधिकांशतः द्वयोर् भागयोर् विभक्तं भवति। प्रथमे भागे दूतस्य चयनम्, तस्य जन्मनो वंशस्य गुणादीनां च परिचयो दीयते, सन्देशप्रापणाय नम्रनिवेदनं च क्रियते। अत्र मार्गवर्णनम्, प्रकृतिवर्णनं च मुख्यतया विराजते। द्वितीयभागे विरहिण्या नायिकाया विरहदशायाः चित्रणं प्राप्यते। विप्रलम्भशृङ्गारान्तर्गतपूर्वरागमानप्रवासकरुणानां चत्वारिंशद् भेदानां यथावसरं यथोचितञ्च वर्णनमत्र भवति। विरहकाले मनोविनोदस्योपायोऽपि वर्ण्यतेऽत्र।

दूतकाव्य-परम्परायां कवयः नानादूतकाव्यान्यलिखन्, तेषु हंसदूतनामकान्यनेकानि दूतकाव्यानि परम्परामिमामतिशयेनाऽलंकुर्वन्ति। एतेषां हंसदूतकाव्यानां यथासम्भवं परिचयोऽत्र प्रस्तूयते।

(१) वेदान्तदेशिककृतो हंससन्देशः

रामकथामाश्रित्य वेदान्तदेशिकेनेदं काव्यं विरचितम्। अत्र हंसमाध्यमेन रामः सीतां प्रति सन्देशं प्रेषयति। एतिस्मिन् काव्ये मलयपर्वतादारभ्य लङ्कापर्यन्तं मार्गस्य चमत्कारि वर्णनं

---

१. ऋतुसंहार ३।१७.

२. रघुवंश ८।५९.

वर्तते। काव्यं द्वयोर् आश्वासयोर् विभक्तमस्ति। प्रथमाश्वासे सन्देशं नेतुं हंसो रामेण प्रार्थ्यते, सन्देशनयनार्थं मार्गनिर्देशश्च क्रियते। द्वितीयाश्वासे लङ्कायाः वर्णनम्, रामस्य विरहावस्थाया वर्णनम्, सन्देशकथनञ्च मुख्यप्रतिपाद्यमस्ति।

अस्मिन् हंससन्देशकाव्ये हंसस्य दौत्यकल्पना महाभारते वर्णिताया नलदयमन्ती कथायाः प्रभाविताः प्रतीयते। एतदतिरिक्तं श्रीदेशिक इममपि तर्कमुपस्थापयति–

विश्लेषेण क्षुभितमनसां मेघशैलद्रुमादौ।
याञ्चादैन्यं भवति किमुत क्वापि संवेदनार्हे॥[1]

श्रीदेशिकः श्रीवैष्णवधर्माचार्य आसीदिति तु प्रसिद्धमेवाऽस्ति। अतोः हंसः ईश्वरवंशस्थो वर्णितः। काव्ये विभिन्नानां तीर्थस्थलानां प्रकृत्याश्च वर्णनेन वैष्णवधर्मस्य सम्प्रदायस्य च विशदं ज्ञानं भवति। सीतारामयो विरहप्रवाहप्रेम्णो दाम्पत्य-प्रेम्णश्च मनोहारि वर्णनं समुपलभ्यतेऽत्र। सम्पूर्णं काव्यं विप्रलम्भशृङ्गारपरिपूर्णमस्ति। विरहकर्षितायाः सीतायाः वर्णनमिदं किमपि रम्यं चित्रमुपस्थापयति–

शून्या दृष्टिः श्वसितमधिकं मीलितं वक्त्रपद्मं
धाराकारं नयनसलिलं सानुबन्धो विलापः।
इत्थं दैन्यं किमपि विधिना दुर्निवारेण नीता
सा मे सीता तनुतरतनुस्तप्यते नूनमन्तः॥[2]

काव्ये हंससन्देशस्याध्यात्मिकः पक्षोऽपि सुष्ठुः प्रतिपादितः। रामः ईश्वरः, सीता जीवः, हंसश्च आचार्यः उक्ताः।

सम्पूर्णकाव्ये मन्दाक्रान्ता छन्दः। नानालङ्काराणां सुन्दरः प्रयोगः, रसस्य च रमणीया योजना हृदयमावर्जयति।

(२) पूर्णसरस्वतीविरचितो हंससन्देशः–

केरलीयो ब्राह्मणः पूर्णसरस्वती कस्यचिदन्यस्य हंससन्देशस्य रचनामकरोत्। कस्मिंश्चिदुत्सवे एका भक्तनारी कृष्णं दृष्ट्वा मुग्धा भवति। सा हंसमाध्यमेन तं प्रति सन्देशं प्रेषयति। अत्र कृष्णसम्बद्धानां स्थलानां सुन्दरं वर्णनं दृष्टिपथमुपयाति।

---

१. हंससन्देश १/५.

२. हंससन्देश (वेदान्तदेशिक) २/२३.

काव्यमिदं कृष्णभक्तेश्चारुतरं निदर्शनमस्ति। सर्वथा च मेघदूतमनुकरोति। अस्मिन् पद्ये कृष्णस्य रूपसौन्दर्यस्य वर्णनं द्रष्टव्यम्–

माधुर्याणां परममवधिं मङ्गलं मङ्गलानां
मायायोगं कमपि सुदृशां मण्डनं मण्डनानाम्।
किं वा जल्पैरिह बहुविधैः किञ्चिदग्यं यं पदार्थं
पायं पायं नयनचुलकैरेधि पात्रं स्पृहायाः॥[१]

अथ च द्रष्टव्यमत्र नायिकायाः विरहव्यथायाः करुणापूर्णवर्णनम्

वक्त्रेन्दोस्ते मधुरिमसुधां गाढमास्वाद्य मत्ता
राजीवस्य स्फुटमिव रसं राजहंसी सतृष्णा॥[२]

दूतकाव्यानां सर्वस्वभूतो विप्रलम्भशृङ्गारोऽत्रापि काव्ये विलसति विशदतया चारुतया च। अलङ्काराणां सहजविनियोगश्च काव्यसौन्दर्यं वर्धयति। परम्पराप्राप्तं मन्दाक्रान्ताछन्दः साधु प्रयुक्तम्। काव्यसमाप्तौ कविर् विष्णोः परमं पदं प्राप्तुं निजाभिलाषं प्रकटयति।

(३) वामनभट्टबाणप्रणीतं हंसदूतम्

अलकापुर्या निर्वासितः कश्चन यक्षः स्वप्रियां प्रति हंसमाध्यमेन सन्देशं प्रेषयति। द्वयोः भागयोर् विभक्तं काव्यमिदम्। एकविंशत्यधिकशतश्लोकात्मकमस्ति काव्यस्याऽस्य परिमाणम्। मलयपर्वतादारभ्याऽलकापुरीपर्यन्तं मार्गवर्णनमस्ति काव्यस्य मुख्यो विषयः। एतस्मिन् प्रसङ्गे नानानगराणाम्, नदीनाम्, पर्वतानां च वर्णनं समुपलभ्यते। अलकापुर्याम् यक्षगृहस्य वर्णनं यक्षिण्याः विरहावस्थायाश्च चित्राण्युपस्थापितानि सन्ति।

मेघदूतानुकरणे काव्यमिदं विरचितम्। नायिकायाः विरहस्य कारुणिकं चित्रांकनमत्र दर्शनीयम्। यक्षिणीपरिचयः इत्थं दीयते–

ज्ञातव्या सा मम सहचरी जीवितस्य द्विरुक्तिः।[३]

विरहवर्णनप्रसङ्गे, कामदशानां मार्मिकचित्रणमवलोक्यतेऽत्र। कन्दर्प-लेखायाः विरहावस्थायाः वर्णनं द्रष्टव्यम्–

---

१. तत्रैव (पूर्ण सरस्वती) ६३.

२. तत्रैव ७४.

३. हंसदूतम् २/९५.

वैलक्षण्यं वपुषि दधती स्वेदिनी वेपमाना
विस्रस्तांगी विकलकरणा बिभ्रती रोमहर्षम्।
जातस्तम्भा मुकुलनयना मोहमासादयन्ती
सा दृष्टेव स्मरविषमुचा याति तां तामवस्थाम्॥[१]

काव्येऽस्मिन् विप्रलम्भशृङ्गाररसः प्रधानः। अलङ्काराणां सुन्दरं चित्रणम्, मन्दाक्रान्ताछन्दोयोजना च दर्शनीयतामर्हति। काव्ये मेघदूतसाम्यं सर्वत्र दृश्यते।

(४) रूपगोस्वामिविरचितं हंसदूतम्

श्रीमद्भागवतकथाप्रसङ्गात् प्रेरितेन भक्तकविना खण्डकाव्यमिदं विरचितम्। श्रीकृष्णस्य विरहे राधा यदा सर्वमपि धैर्यं विहायाऽसह्यव्यसनकर्षिता जाता, तदा तस्याः सखी ललिता हंसमेकं श्रीकृष्णस्य समीपं गन्तुं सन्देशं नेतुञ्च प्रार्थयति। हंसस्य दौत्यकल्पनायामपि श्रीमद्भागवतकथैवाऽस्ति प्रेरणास्रोतः।[२]

द्वाचत्वारिंशदधिकशतश्लोकेषु काव्यमिदं विरचितम्। सन्देशकाव्येषु न किमपि विधानमस्ति मङ्गलाचरणस्य। किन्त्वेतस्मिन् हंसदूतकाव्ये मङ्गलाचरणमाध्यमेन कविः निजाभीष्टदेवतां स्मरति। मार्गवर्णनप्रसङ्गे गोकुलादारभ्य मथुरापर्यन्तं तत्तत्स्थलानां चित्रणं समुपलभ्यते। श्रीकृष्णस्य विराट- रूपस्य वर्णनमस्ति काव्यस्य वैशिष्ट्यम्। गोपीनां विस्तृतं सन्देशकथनमत्र वर्णितमस्ति। तासां विरहावस्थायाः वर्णनं द्रष्टव्यमत्र–

त्वया नागन्तव्यं कथमपि हरे! गोष्ठमधुना
लताश्रेणी वृन्दावनभुवि यतोऽभूद्विषमयी।
प्रसूनानां गन्धं कथमितरथा वातनिहितं
भजन् सद्यो मूर्च्छां वहति निवहो गोपसुदृशाम्॥[३]

गौडीयवैष्णवाचार्येण भक्तकविना श्रीरूपगोस्वामिना विविधरूपेण श्रीकृष्णस्य दशावताराणाञ्च सरसं वर्णनं कृतम्। काव्येऽस्मिन् नायकनायिकयोर् भेदानां वर्णनमपि दृष्टिपथमायाति।

---

१. तत्रैव, २/९६.

२. श्रीमद्भागवत, १०.९.२४.

३. हंसदूत ७०.

रसालङ्कारयोजना प्रतिपाद्यवस्त्वनुरूपाऽस्ति। विरहजातानामेकादशकामदशानां चित्रणमप्यत्र प्राप्यते। द्रष्टव्यैषा कामदशा–

कृताकृष्टिक्रीडं किमपि तव रूपं मम सखी
सकृद्दृष्टं दूरादहितहितबोधोज्झितमतिः ॥[1]

काव्ये शिखरिणीछन्दो वर्तते। छन्दोऽतिरिक्तं मेघदूतसाम्यं स्पष्टं दृश्यते सर्वत्र।

(५) अज्ञातकर्तृको हंससन्देशः

अस्याऽज्ञातकर्तृकस्य हंससन्देशस्य कथानकरचना वेदान्तविषयसम्बद्धाऽस्ति। कश्चन शिवभक्तः स्वशिवभक्तप्रेयस्याः वियुक्तो भवति। कारणं तस्य पूर्वसञ्चितं कर्मास्ति मायावशीकरणेन स विमुक्तो भवति। शिवलोके शिवलीना प्रेयसी निवसति। शिवभक्तः स्वं मानसरूपं हंसं सन्देशप्रापणाय तस्याः समीपं प्रेषयति। अध्यात्मस्य योगस्य च मार्गे प्रस्तुतसन्देशकाव्यस्य कथा निबद्धा। काव्यमिदं कवेर्नवीनः प्रयोगः। काव्यस्य प्रेरणास्रोतोऽस्ति वाल्मीकिरामायणम्। यथोक्तम्–

रामो यद्वज्जनकसुतया दण्डकारण्यभूमौ
क्षेत्रे प्राप्ते क्वचन पुरुषः कल्पयामास वासम् ॥[2]

काव्ये एकाधिकशतश्लोकाः प्राप्यन्ते। इदं द्वयोः भागयोर् विभक्तमस्ति। काल्पनिकमस्तिमार्गवर्णनम्। भूम्याः शिवलोकपर्यन्तं मार्गवर्णनं दृश्यतेऽत्र। तत्र तत्र स्थानीयदेवतानां वर्णनं दृष्टिपथमुपयाति। सन्देशकथने शिवभक्तेः महिमा बहुधा प्रपञ्चितः। भक्तस्य दयनीयदशाया अत्र मार्मिकं चित्रणमस्ति। नायकस्य विरहो मर्मस्पर्शी दृश्यते–

दृष्टे तस्मिंश्चिरविरहितां प्रेयसीं रुद्धवक्ति
स्मारं स्मारं सजलनयनस्तत्र तूष्णीं बभूव।
उच्चैः स्थित्वा हतविधिवशात् प्राप्ततादृग्विधानां
मूकीभावः खलु समुचितौ बान्धवानां पुरस्तात् ॥[3]

---

१. तत्रैव ७७.

२. हंससन्देशः १/१.

३. तत्रैव १/३.

सम्पूर्णकाव्ये आध्यात्मिकयौगिकमार्गस्य वर्णनं निरन्तरमुपलक्ष्यते दृष्टिगतम्। सर्वत्र मेघ-दूतसाम्यं प्राप्यते। शृङ्गाररसेन सह शान्तरसोऽपि वर्तते। मन्दाक्रान्ताछन्दः, अलङ्काराणां हारि चित्रणञ्च दृश्यते।

एतदतिरिक्तमनेकानि हंसदूतकाव्यानि सहृदयसंस्कृतकविभिः विरचितानि, येषामुल्लेखो यत्र तत्र समुपलभ्यते। एषु कविषु रघुनाथदास-रङ्गाचार्य-मूरियतनारायणनम्बीशाप्रधानाः सन्ति। केनचित् केरलीयकविना 'हंससन्देशः' इति नामधेयं खण्डकाव्यं विरचितम्। एतस्य कवेर् नामोल्लेखो नाऽस्ति। एतदतिरिक्तमन्यान्यपि दूतीकृतहंसानि कानिचित्काव्यानि कुत्रचिद् हस्त-लिखितग्रन्थागारेषु सम्प्रति संरचितानि स्युः। इत्थं दूतरूपेण हंसस्य वर्णनं संस्कृतकविषु प्रसिद्धतरं प्रतिभाति।

विकासदृष्ट्या रामायणे प्रयुक्तधातूनां गणभेदविवरणम्

देसराज शर्मा

ढलियारा (कांगड़ा) हि. प्र.

The *Rāmāyaṇa of Vālmīki presents the use of the verbal forms of only 458 roots out of two thousand roots enumerated in Pāṇini's dhātupāṭha. A comparative study of the difference of gaṇas* has been presented here.

पाणिनीयधातुपाठे द्विसहस्रधातवः परिगणिताः सन्ति परं संस्कृतभाषायामेतेभ्यः धातुभ्योऽर्धाधिकधातूनां वास्तविकप्रयोगः नोपलभ्यते, १५०० धातूनां प्रयोगः वैदिक्यां लौकिक्यां च समरूपेण प्राप्यते। २०० धातवः केवलं वैदिक्यामेव प्रचलिता आसन्। एतेषां धातूनां प्रयोगः लौकिक्यां नोपलभ्यते। १५० धातव एतादृशाः सन्ति येषां प्रयोगः वैदिक्यां नासीत् परं लौकिक्यामेते प्रयुक्ता दृश्यन्ते। अतः सुस्पष्टं भवति यत् लौकिकसंस्कृतसाहित्ये ६५० धातूनां क्रियारूपाण्येवोपलभ्यन्ते।[१] लेखककृतेन वाल्मीकिरामायणस्यालोचनात्मकसंस्करणव-ड़ौदाऽऽधृतशोधेनेदं ज्ञायते यदादिकाव्येऽधोलिखितानां ४५८ धातूनां क्रियारूपाण्युपलभ्यन्ते– अट्, अद्, अय्, अर्च्[२] (१), अर्च् (१०) अर्थ्, अर्द्, अर्ह्, अश् (५), अश् (९), अस् (२), अस् (४), आप्, आस् (१), आस् (२), आस् (४), आह्, इङ्, इण्, इष् (६), ई, ईक्ष्, ईड्, ईर्, ईश् ईह्, उह्, ऊह्, ऋ (३), ऋध्, एध्, एष्, कण्ठ्, कत्थ्, कथ्, कम्, कम्प्, कर्ण्, कल्, कांक्ष्, काश्, कित्, कुच् (१), कुच् (६) कुञ्च्, कुत्स्, (१) कुप्, कूज्, कूल्, कृ, कृत्, कृप्, कृष्, कॄ, कॄत्, क्रन्द्, क्रम्, क्री, क्रीड्, क्रुध्, क्रुश्, क्लिश् (४), क्लिश् (९), क्लेश्, क्षम्, क्षर्, क्षल्, क्षि, क्षिप् क्षुद्, क्षुभ् (१), क्षुभ् (४), क्ष्विड् (१), क्ष्विड् (१०), क्ष्वेल्, क्षै, खण्ड्, खन् खाद्, ख्या, गण्, गद्, गम्, गर्ज्, गर्व्, गर्ह (१), गर्ह (१०), गाह्, गुप्, गुप्, गुह्, गॄ, गै, ग्रस्, ग्रह्,

---

१. विलियम डी. ह्विटने : **द रूट्स, वर्ब-फॉर्म्स एण्ड प्राइमरी डेरीवेशन्श ऑफ द संस्कृत लैंग्वेज**, पृष्ठ २४३.

२. आवश्यकस्थलेषु कोष्ठान्तर्गतसंख्याभिः धातूनां गणाः निर्दिष्टाः। यैः धातुभिः सह पाणिनिभिन्नगणानां निर्देशः कृतः तेषु धातुषु गणव्यत्ययः विद्यते।

घट्, घट्ट् (१), घट्ट् (१०), घुष् (१), घुष् (१०), घ्रा, चक्ष्, चर् (१), चर् (१०), चल्, चि, चिन्त्, चुद्, चुम्ब्, चुर्, चूर्ण्, चेष्ट्, च्यु, छद्, छन्द्, छिद्, जन्, जप्, जल्प्, जागृ, जि, जीव्, जृम्भ्, जृष्, ज्ञप्, ज्ञा (९), ज्ञा (१०), ज्वल्, तड्, तन्, तप् (१), तप् (४), तप् (१०), तम्, तर्क्, तर्ज्, तुण्ड् (१), तुद्, तुल्, तुष्, तृप्, तॄ, त्यज्, त्रप्, त्रस (४), त्रस् (१०), त्रै (१), त्रै (२), त्वर्, दंश, दण्ड्, दह्, दाण्, दात्र्, दिव्, दिश् दिह्, दीक्ष्, दीप्, दुष्, दृङ्, दृश्, दॄ, द्युत्, द्रु, द्रुह्, द्विष्, धा, धाव्, धु (५), धू (५), धू (१०), धूप्, धृ (१), धृ (१०), धृष् (१), धृष् (१०), ध्मा, ध्यै, ध्वंस्, नद्, नन्द्, नम्, नर्द्, नश् (१), नश् (४), नह्, निन्द्, नी, नुद्, नृत्, पच्, पट्, पठ्, पत्, पद्, पा (१), पा (२), पाल्, पिष्, पीड्, पुथ्, पुष्, पू, पूज्, पूर् (४), पूर् (१०), पॄ, प्रच्छ्, प्रीङ्, प्रीञ्, प्रेष्, प्लु, फल्, बन्ध् (१), बन्ध् (९), बर्ह् (१), बर्ह् (१०), बाध्, बुध् (१), बुध् (४), ब्रू, भक्ष् (१), भक्ष् (१०), भज्, भञ्ज्, भर्त्स्, भा, भाष्, भास्, भिद्, भिन्द्, भी, भुज्, भू (१), भू (१०), भूष्, भृ, भ्रंश (१), भ्रंश (४), भ्रम् (१), भ्रम् (४), भ्राज्, मण्ड्, मथ्, मद्, मन्, मन्त्र्, मन्थ्, मस्ज्, मही, मान्, मार्ग् (१), मील्, मुच्, मुद्, मुह्, मुल्, मूर्च्छ्, मृ, मृग्मृज् (१), मृज् (६), मृज् (१०), मृद्, मृश्, मृष् (४), मृष् (१०) मृद्ध् (१), मोक्ष्, यक्ष् (१), यज्, यत् (१), यत् (१०) यम्, या, याच्, युज्, युध्, रक्ष्, रञ्ज् (१), रञ्ज् (४), रद्, रभ्, रम्, रस्, राज्, राध् (४), राध् (५), रिच्, रु (१), रु (२), रुच्, रुज्, रुद्, रुध् (१), लल् (१०), लस् (१), लस् (१०), लस्ज्, लिख्, लिङ्ग्, लिप्, लिह्, ली, लुप्, लुप्, लुभ् लोक् (१), लोक् (१०), लोड्, वच्, वञ्च्, वद्, वन्द्, वध्, वप्, वम्, वर्, वर्ण्, वल्ग्, वस् (१), वस् (२), वह्, वा, वाश् (१), वाश् (४) वास्, विज्, विद् (२), विद् (४), विन्द्, विद् (७), विद् (१०), विश्, वीज्, वृज्, वृ (५), शङ्क् शद्, शप्, शब्द्, शम् (४), शम् (१०), शस् (आङ्पूर्वः) शस् (१), शास् (१), शास् (२), शिक्ष्, शिष् (७), शिष् (१०), शी (१), शी (२), सञ्ज् (१), सञ्ज् (४), सद् (१), सद् (६), सद् (१०), सभाज्, सस्ज्, सह्, साध् (५), साध् (१०), सान्त्व्, सिच्, सिध् (१), सिध् (४), सु (१), सू (२), सू (४), सूच्, सूद्, सृ, सृज्, सृप्, सेव्, सो, स्कन्द्, स्खल्, स्तन्, स्तम्भ्, स्तु, स्तॄ, स्था, स्ना, स्पन्द्, स्पृश्, स्पृह्, स्फुट् (१), स्फुट् (६) स्फुट् (१०), स्फुर्, स्मि, स्मृ, स्रंस्, स्रु, स्वञ्ज्, स्वद्, स्वन्, स्वप्, हन् (१), हन् (२), हस्, हा, हि, हिंस् (१), हिंस् (७), हु, हृ, हृष् (१), हृष् (४), हेड्, ह्राद्, ह्वल्, ह्वे।

एतेभ्यः ४५८ धातुभ्यः ३९० धातूनां तिङन्तक्रियारूपाणि, ३२९ धातूनां मूलप्रत्ययान्त-कृदन्तक्रियारूपाणि, १२१ धातूनां णिजन्ततिङन्तक्रियारूपाणि, १२ धातूनां सन्नन्ततिङन्तक्रिया-रूपाणि, लप्धातोः यङन्ततिङन्तक्रियारूपाणि प्राप्यन्ते। नामधातुरूपेषु केवलं क्यच्-क्यङ्-क्विण्णिङ्-णिच्, प्रत्ययान्तनामधातुरूपाण्युपलभ्यन्ते। ३२९ कृदन्तधातुभ्यः ५४ धातवः

एतादृशाः सन्ति येषां तिङन्तक्रियारूपणि नोपलभ्यन्ते।[1] त्रयोदशणिजन्ततिङन्तधातव एतादृशाः सन्ति येषां मूलधातुतिङन्तकृदन्तक्रियारूपाणि न प्राप्यन्ते।[2] अनेनैव प्रकारेण कित्धातोः केवलं सन्नन्ततिङन्तरूपाण्येवोपलभ्यन्ते।

धू, लल् धातू पाणिनीयधातुपाठे नोपलभ्येते परं रामायणे लल् (१) धातुः भ्वादिगणस्य लड्धातोः पाठान्तरे धू (५) धातुश्च क्र्यादिगणस्य धूञ्धातोः पाठान्तरे प्रयुक्तः अस्ति। पाणिनिना ब्रू धातोः 'आह्' इत्यादेशः कृतः परमादिकाव्ये अस्य धातोः आहादेशयुक्तानि बहूनि क्रियारूपाणि प्राप्यन्ते अतः एतस्मिन् शोधप्रपत्रे अयमपि स्वतन्त्रधातुः स्वीकृतः।

पाणिनिमतानुसारेण लिङ्लुङ् लकारयोः हन्धातुं वधादेशं[3] भवति परमादिकाव्ये इतः विपरीतं कर्मवाच्यस्य, लृट्लकारस्य, शानच्प्रत्ययस्य च वधादेशयुक्तानि क्रियारूपाण्युपलभ्यन्ते।[4] अस्मादेव कारणादस्मिन् प्रपत्रे वध् धातुः स्वतन्त्रधातुः मतः। एतदनुमीयते यत् प्राचीनवैदिक्यां हन् धातोः समानार्थकः वध्-धातुरप्यासीत् यस्य रूपाणि लौकिक्या आदिकाव्येऽप्युपलभ्यन्ते। रामायणोत्तर-वर्तीलौकिकसंस्कृतसाहित्ये अस्य धातोः लिङ्लुङ्लकारयोः रूपाणामस्तित्वमेवावशिष्यत। अतः पाणिनिना अयं स्वतन्त्रधातुः न स्वीकृतः परं हन् धातोरेव वधादेशः कृतः।

रामायणे मृदग्धातोः क्रियारूपाण्युपलभ्यन्ते[5] परं पाणिनिना निजधातुपाठे एष धातुः न पठितः। इदमनुमीयते यत् वैदिक्यामीदृशः कोऽपि धातुः प्रचलितः आसीत् यः वाल्मीकिकाव्येऽपि निजास्तित्वं नाजहात्।

---

१. इष् (४), ई (४). ऊह् (३), कर्ण् (१), कुञ्ज् (१), कूल् (१), क्लिश् (९), क्लेश् (१), क्षल् (१०), खण्ड् (१), गर्व् (१०), गुप् (१), गृ (६), घट्ट् (१०), चुर् (१०), ज्ञप् (१०), ज्ञा (१०), त्यज् (१), त्रस् (१०), दृड् (६), धू (५), नह् (४), पृ (३), व्रीड् (४), बर्ह् (१०), भिन्द् (१), भू (१०), मूर्च्छ् (१), रु (१), रूप् (१०), लल् (१०), लस् (१०), लिख् (६), लुभ् (४), लोक् (१), लोड् (१), वृ (१०), वर्ण् (१०), शद् (१), शिष् (७), श्रण् (१०), श्लाघ् (१), श्लिष् (४), सञ्ज् (१), सद् (१०), साध् (५), सिध् (१), स्तम्भ् (१), स्वद् (१), हेड् (१), हृष् (१), ह्लाद् (१), ह्वल् (१).

२. क्षै (१), घुष् (१), द्युत् (१), पू (१), मील् (१), यत् (१०), रञ्ज् (१), रुष् (१), लस् (१), शब्द् (१०) शिक्ष् (१), श्रा (१) सद् (१).

३. हनौ वध लिङि। लुङि च। पाणिनि २.४.४२;४३.

४. कर्म-बध्यते २.९४.२३. (४), बध्यन्ते १.३८.२५ (२), वध्यताम् २.१०.१० (४), लृट् प्र.ए. वधिष्यति २.७८.३ (१६) प्र.व. वधिष्यन्ति ७.१८.२८ (१), म.ए. वधिष्यसि ३.२०.१४ (५), उ.व. वधिष्यामः १.२९.१८ (१७) आ.प्र. द्वि. वधिष्येते ६.४०.२२ (१) उ.ए. वधिष्ये ३.६३.११ (१) शानच्-पु. वध्यमानः ६.२१.१० (६) प्र.व. वध्यमानाः ६.४२.३६ (७) स्त्री. प्र.ए. वध्यमाना ६.७८.३८ (१).

५. लट् प्र. व. प्रमृद्नन्ति २.१०८.१७ (१) शतृ (४) पु.प्र.ए. प्रमृद्नन् ६.५७.६७(१).

पाणिनिना स्वकीयधातुपाठे मोक्षवीज्-धात्वोः पाठः न कृतः परं क्षीरतरंगिण्यामेतयोः पाठ उपलभ्यते।[1] आदिकाव्ये अनयोः क्रियारूपाणि प्राप्यन्ते।[2] अत इमौ नवधातूः स्तः।

विकासदृष्ट्या रामायणप्रयुक्तधातूनां गणभेदस्य विवरणमधोलिखितप्रकारेणास्ति :-

(१) भ्वादिगणः

पाणिनीयधातुपाठे भ्वादिगणधातुसंख्या १०५९ अस्ति। ह्विटनेमहोदयमतानुसारेण सम्पूर्ण-संस्कृतसाहित्ये ५२९ धातूनां क्रियारूपाण्युपलभ्यन्ते। एतेभ्यः धातुभ्यः १७५ धातूनां क्रियारूपाणि केवलं वैदिक्यां, २१२ धातूनां रूपाणि वैदिकीलौकिक्योः, १४२ धातूनां रूपाणि च केवलं लौकिक्यामुपलभ्यन्ते।[3] आदिकाव्ये अस्य गणस्य निम्नलिखितानां २१५ धातूनां क्रियारूपाणि प्राप्यन्ते–

अट्, अय्, अर्च, अर्ह्, आस्, ईक्ष्, ईह्, उह्, ऊह्, ऋ, एध्, एष्, कण्ठ्, कत्थ्, कम्, कम्प्, कर्ण्, काङ्क्ष्, काश्, कित्, कुच्, कुञ्च्, कुत्स्, कूज्, कूल्, कृप्, कृष्, क्रन्द्, क्रम्, क्रीड्, क्रुश्, क्लेश्, क्षम्, क्षर्, क्षि, क्षुभ्, क्ष्विड्, क्ष्वेल्, क्षै, खण्ड्, खन्, खाद्, गद्, गम्, गर्ज्, गर्ह् गाह्, गुप्, गुप्, गुह्, गै, ग्रस्, घट्, घट्ट्, घुष्, घ्रा, चर्, चल्, चुम्ब्, चेष्ट्, च्यु, जप्, जल्प्, जि, जीव्, जृम्भ्, ज्वल्, तप्, तृ, त्यज्, त्रप्, त्रै, त्वर्, दंश्, दह्, दाण्, दीक्ष्, दृश्, द्युत्, द्रु, धाव्, धूप्, धृ, धृष्, ध्मा, ध्यै, ध्वंस्, नद्, नन्द्, नम्, नर्द्, नश्, निन्द्, नी, पच्, पठ्, पत्, पा, पू, प्रेष्, प्लु, फल्, बन्ध्, बर्ह्, बाध्, बुध्, भक्ष्, भज्, भार्ष्, भास्, भिन्द्, भू, भ्रंश्, भ्रम्, भ्राज्, मथ्, मन्थ्, मार्ग्, मील्, मुद्, मूर्च्छ्, मृज्, मृदग्, यक्ष्, यज्, यत्, यम्, याच्, रक्ष्, रञ्ज्, रद्, रभ्, रम्, रस्, राज्, रु, रुच्, रुध्, रुष्, रुह्, लप्, लभ्, लम्ब्, लल्, लस्, लिङ्ग्, लोक्, लोड्, वद्, बन्द्, वध्, वप्, वम्, वल्ग्, वस्, वह्, वाश्, वृत्, वृध्, वृष्, वेप्, वेष्ट्, वै, व्यथ्, व्रज्, शास्, शक्, शङ्क्, शद्, शप्, शस्, (आङ्पूर्वः), शस्, शास्, शिक्ष्, शी, शुच्, शुभ्, श्रम्, श्रा, श्रि, श्रु, श्लाघ्, श्वस्, सञ्ज्, सद्, सस्ज्, सह्, सिध्, सु, सृ, सृप्, सेव्, स्कन्द्, स्खल्, स्तन्, स्तम्भ्, स्था, स्पन्द्, स्फुट्, स्मि, स्मृ, स्रंस्, स्रु, स्वञ्ज्, स्वद्, स्वन्, हन् हस्, हिंस्, हृ, हृष्, हेड्, ह्राद्, ह्वल्, ह्वे।

---

१. क. क्षीरतरंगिणी-१०-१७७, १०-३२५.

२. क. लोट् प्र.ए. मोक्षय ५.१.११५ (१) लिट् प्र.ए. मोक्षयामास ६.८६.१९(१) लृट. प्र.ए. मोक्षयिष्यति ५.३४.१९ (१) एकोपसर्गी लोट् म.ए. विमोक्षय ७.६९.२२ (१), शतृ-मोक्षयन् ५.४६.२८ (१), त्वा-मोक्षयित्वा ३.३३.३२(१) तुमुन्-मोक्षयितुम् ६.३६.१३ (२), विमोक्षयितुम् ६.८८.२५. (१) ख. लट् (१) कर्म प्र.ए. वीज्यते २.२३.१०(१) लङ् (२) प्र.ए. अवीजयत ६.६०.४ (१) संपर्यवीजयत् ६.११६.१५(१).

३. विलियम डी. ह्विटने : द रूट्स वर्ब-फार्म्स एण्ड प्राइमरी डेरीवेशन्श ऑफ द संस्कृत लैंग्वेज, पृष्ठ २१४-२१६.

(२) अदादिगणः

पाणिनिना निजधातुपाठे अदादिगणस्य ७२ धातवः परिगणिताः परमाधुनिकानुसन्धानानुसारेण सम्पूर्णसंस्कृतवाङ्मये १४३ धातूनां क्रियापदानि प्राप्यन्ते। ८० धातूनां प्रयोगक्षेत्रं केवलं वैदिक्यस्ति। १४९ धातूनां क्रियारूपाणि वैदिक्यां लौकिक्यां च समानरूपेण प्राप्यन्ते। लौकिक्यां चतुर्दशान्यधातूनां रूपाण्युपलभ्यन्ते।[१]

आदिकाव्ये केवलं ३३ अदादिगणीधातूनां क्रियारूपाणि प्रयुक्तानि सन्ति-अद्, अस्-अद्, अस्, आस्, आह्, इङ्, इण्, ईड्, ईश्, ख्या, चक्ष्, जागृ, त्रै, दिह्, द्विष्, पा, ब्रू, भा, या, रु, रुद्, लिह्, वच्, वस्, वा, विद्, शास्, शी, श्वस्, सृ, स्तु, स्ना, स्वप्, हन्।

(३) जुहोत्यादिगणः

पाणिनीये धातुपाठे जुहोत्यादिगणीधातुसंख्या २४ अस्ति। ह्विटनेमतानुसारेण ४९ धातूनां रूपाण्यस्मिन् गणे उपलभ्यन्ते। त्रयत्रिंशत्धातवः केवलं वैदिकीपर्यन्तप्रयुक्ताः सन्ति। षोडशधातूनां रूपाणि वैदिकीलौकिक्योः प्राप्यन्ते।[२] रामायणे अस्य गणस्य अष्टधातूनां क्रियारूपाण्युपलभ्यन्ते-ऋ, दाञ्, धा, पॄ, भी, भृ, हा, हु।

(४) दिवादिगणः

पाणिनिना स्वकीये धातुपाठे दिवादिगणस्य १३७ धातवः परिगणिताः परं सम्पूर्णसंस्कृत-साहित्ये १३३ धातूनां क्रियारूपाणि प्राप्यन्ते। एतेभ्यः धातुभ्यः ४१ धातुनां प्रयोगक्षेत्रं केवलं वैदिक्यस्ति। चतुष्षष्टीधातवः वैदिकीलौकिक्योः प्रयुक्ताः दृश्यन्ते। लौकिक्यामष्टाविंशत्यन्येषां धातूनां क्रियापदान्युपलभ्यन्ते।[३] आदिकाव्ये केवलं द्वापञ्चाशत् धातूनां रूपाणि प्रयुक्तानि सन्ति-अस्, आस्, इष्, ई, कुप्, क्रुध्, क्लिश्, क्षुभ्, जन्, जृष्, तप्, तम्, तुष्, तृप्, त्रस्, दीप्, दुष्, द्रुह्, नष्, नह्, नृत्, पद्, पुष्, पुर्, प्रीङ्, बुध्, भ्रंश्, भ्रम्, मद्, मन्, मुह्, मृष्, युध्, रञ्ज्, राध्, रुध्, ली, लुभ्, वाश्, विद्, व्यध्, व्रीड्, शप्, शुध्, शुष्, श्रम्, श्लिष्, सञ्ज्, सिध्, सू, सो, हृष्।

(५) स्वादिगणः

पाणिनीयधातुपाठे स्वादिगणधातुसंख्या चतुस्त्रिंशत् अस्ति परमाधुनिकानुसन्धानानुसारेण संस्कृतवाङ्मये पञ्चाशत्धातूनां रूपाणि प्राप्यन्ते। एतेभ्यः धातुभ्यः चतुर्विंशति धातवः केवलं वैदिकीलौकिक्योः समरूपेणोपलभ्यन्ते। लौकिक्यां चतुरन्यधातूनां क्रियारूपाणि हस्तगतानि

---

१. पूर्वोद्धृत-पृष्ठ-२११-२१२.

२. पूर्वोद्धृत-पृष्ठ २१२-२१३.

३. पूर्वोद्धृत-पृष्ठ २१८-२१९.

भवन्ति।[1] **रामायणे** केवलमधोलिखित-द्वादशधातूनां क्रियारूपाणि प्रयुक्तानि सन्ति-अश्, आप्, ऋध्, चि, धु, धू, राध्, वृञ्, शक्, साध्, स्तृ, हि।

(६) तुदादिगणः

पाणिनि-विरचित-धातुपाठे तुदादिगणीधातुसंख्या १४२ वर्तते परं ह्विटनेमतानुसारेण द्विसप्ततिधातूनां प्रयोगक्षेत्रं केवलं वैदिकीपर्यन्तमस्ति। त्रिपञ्चाशत्धातवः वैदिक्यां लौकिक्यां च समरूपेण प्रयुक्ता दृश्यन्ते। लौकिक्यां त्रयोदशान्येषां नवधातूनां रूपाण्युपलभ्यन्ते।[2] अतः स्पष्टं भवति यत् वैदिक्यापेक्षया लौकिक्यामस्य गणस्य धातवः न्यूनतामगच्छत्। **रामायणे** तुदादिगणस्य एकत्रिंशत्धातूनां क्रियारूपाणि प्राप्यन्ते-इष्, कुच्, कृत्, कृ, क्षिप्, गॄ, तुद्, दिष्, दृङ्, नुद्, प्रच्छ्, मस्ज्, मुच्, मृ, मृज्, मृश्, रुज्, रुह्, लस्ज्, लिख्, लिप्, लुप्, विज्, विद्, विश्, सद्, सिच्, सृज्, स्पृश्, स्फुट्, स्फुर्।

(७) रुधादिगणः

पाणिनिप्रणीतधातुपाठे रुधादिगणीधातुसंख्या पञ्चविंशत्यस्ति। ह्विटने-कृतानुसन्धानानुसारेण सम्पूर्णसंस्कृतवाङ्मये एकोनत्रिंशत्-धातूनां क्रियापदान्युपलभ्यन्ते। एतेभ्यः धातुभ्यः षोडशधातवः केवलं वैदिक्यां प्रयुक्ताः प्राप्यन्ते। त्रयोदशधातवः वैदिकीलौकिक्योः समरूपेण प्रयुक्ताः सन्ति[3]। **रामायणमहाकाव्ये** निम्नलिखितैकादशधातूनां क्रियारूपाणि प्राप्यन्ते-क्षुद्, छिद्, पिष्, भञ्ज्, भिद्, भुज्, युज्, रुध्, विद्, शिष्, हिंस्।

(८) तनादिगणः

पाणिनीयधातुपाठे तनादिगणस्य दशधातवः परिगणिताः सन्ति। आधुनिकानुसन्धानानुसारेण सम्पूर्णसंस्कृतसाहित्ये अष्टधातूनां रूपाणि प्राप्यन्ते। षड्धातवः वैदिक्यां लौकिक्यां च समरूपेण प्रयुक्ताः सन्ति[4]। आदिग्रन्थे केवलं कृ, तन्, इति द्विधातू प्रयुक्तौ दृश्येते।

(९) क्र्यादिगणः

पाणिनिना निजधातुपाठे एकषष्टिधातवः परिगणिताः। ह्विटनेमहोदयमतानुसारेण सम्पूर्णसंस्कृतवाङ्मये त्रिपञ्चाशत्धातूनां क्रियापदानि प्राप्यन्ते[5]। एकत्रिंशत्-धातूनां प्रयोगक्षेत्रं केवलं

---

१. पूर्वोद्धृत - पृष्ठ - २१३.
२. पूर्वोद्धृत - पृष्ठ -२१७-२१८.
३. पूर्वोद्धृत - पृष्ठ -२१३.
४. पूर्वोद्धृत - पृष्ठ -२१४.
५. पूर्वोद्धृत - पृष्ठ -२१४.

वैदिकीपर्यन्तमस्ति। वाल्मीकिकाव्ये केवलमधोलिखितदश-धातूनां रूपाणि प्राप्यन्ते-अश्, क्री, क्लिश्, ग्रह्, ज्ञा, दृ, बन्ध्, मृद्, वृञ्, शृ,।

(१०) चुरादिगणः

पाणिनीये धातुपाठे अस्य गणस्य ३९१ धातवः परिगणिताः दृश्यन्ते। आधुनिकानुसन्धानानुसारेण पाणिनिगणिताः अनेकधातवः नामधातवः सन्ति[1] यथा सूत्र, शूर, ऊर्ज, चूर्ण, अर्क, म्लेच्छ, कुमार, तीरादयः।[2] रामायणे केवलं त्र्यशीतिधातूनां क्रियारूपाण्युपलभ्यन्ते-अर्च्, अर्थ्, अर्द्, ईर्, कथ्, कल्, कृत्, क्षल्, क्ष्विड्, गण्, गर्व्, गर्ह्, घट्ट्, घुष्, चर्, चिन्त्, चुद्, चुर्, चूर्ण्, छद्, छन्द्, ज्ञप्, ज्ञा, तड्, तप्, तर्क्, तर्ज्, तुण्ड्, तुल्, त्रस्, दण्ड्, दिव्, धू, धृ, धृष्, पट्, पाल्, पीड्, पुथ्, पूज्, पूर्, प्रीञ्, बर्ह्, भक्ष्, भर्त्स्, भू, भूष्, मण्ड्, मन्त्र्, मान्, मूल्, मृग्, मृज्, मृष्, मोक्ष्, यत्, रिच्, रूप्, लक्ष्, लङ्घ्, लल्, लस्, लोक्, वञ्च्, वर्, वास्, विद्, वीज्, वृ, वृज्, वर्ण्, शम्, शब्द्, शिष्, श्रण्, सद्, सभाज्, साध्, सान्त्व्, सूच्, सूद्, स्पृह्, स्फुट्।

(११) कण्ड्वादिगणः

पाणिनिविरचितधातुपाठे कण्ड्वादिगणधातुसंख्या सप्तचत्वारिंशदस्ति परमादिकाव्ये केवलं कण्ड्वादिगणस्य महीङ् धातोः क्रियारूपाण्येवोपलभ्यन्ते।

---

१. क. ह्विटने : संस्कृत ग्रामर, पृष्ठ ३७८- ३८७. ख. मैकडॉनल : वैदिक ग्रामर, पृष्ठ ३९८. ग. टी.वरो : संस्कृत लैंग्वेज, पृष्ठ ३३०, ३५६, ३५७.

२. डॉ. रामगोपाल : वैदिक व्याकरण, भाग - २, पृष्ठ ६३४.

"संकेतितश्चतुर्भेदो जात्यादिर्जातिरेव वा" इति काव्यप्रकाशकारिका-विमर्शः

शिवप्रसाद द्विवेदी

अयोध्या

The writer has examined in this paper the *kārikā* of Mammaṭa's *Kāvyaprakāśa* (2.10) regarding the denotative function of a word and concludes that the sense communicated by a sentence is neither genus, *guna* etc., nor the genus only, but the object itself, containing the qualities of genus etc.

आलंकारिकाणां समवाये मम्मटो वाग्देवतापरावताररूपेण प्रख्यातो वर्तते। सोऽयं मम्मटः बोधकानां शब्दानां त्रैविध्यं प्रतिपादयन् वक्ति-

'स्याद् वाचको लाक्षणिकः शब्दोऽत्र व्यञ्जकस्त्रिधा'[१] इति तेषामेषां शब्दानां वाच्यो, लक्ष्यो, व्यंग्य इति त्रिप्रकारका अर्था भवन्ति। तत्र वाचकश्शब्दः साक्षात् संकेतितमर्थं शक्त्या बोधयति। अयं संकेतित एवार्थो मुख्यार्थ इत्यभिधीयते। अस्य संकेतितस्यार्थस्य विषये परीक्षकाणां विवादो वर्तते। केचन व्यक्तिमेव संकेतितमर्थम्, केचन जात्यादिकम् उपाधिचतुष्टयम् संकेतितमर्थम्, केचन च जातिविशिष्टां व्यक्तिं संकेतितमर्थं स्वीकुर्वन्ति।

जातावेव संकेतग्रहो भवति, अतएव जातिरेव शब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तम् वर्तते अथवा जात्यादिकमुपाधिचतुष्टयमेव शब्दप्रवृत्तिनिमित्तं वर्तते इति मतं प्रतिपादयन्नाचार्यो मम्मटो वक्ति- 'संकेतितश्चतुर्भेदो जात्यादिर्जातिरेव वा'[२] इति। कारिकामिमां विवृण्वन् आचार्यो मम्मटो वक्ति-'यद्यप्यर्थक्रियाकारितया प्रवृत्तिनिवृत्तियोग्या व्यक्तिरेव तथाप्यानन्त्याद्, व्यभिचाराच्च, तत्र संकेतः कर्तुं न युज्यते इति, 'गौः शुक्लश्चलो डित्थः' इत्यादीनां विषयविभागो न प्राप्नोतीति

१. काव्यप्रकाशः सूत्रम् ५.

२. काव्यप्रकाशः सूत्रम् १०.

च, तदुपाधावेव संकेतः।[१] इतीयं कारिकायाः पूर्वादर्धस्य संक्षिप्ततमा व्याख्या वर्तते। उपाधयश्च-जाति-गुण-क्रिया-यदृच्छानां भेदेन चत्वारो भवन्तीति अस्या कारिकायाः व्याख्यानेनैव सुगमम्। प्रमाणञ्चात्रोपस्थापयामासाचार्यो मम्मटः–'गौः शुक्लश्चलोडित्थ' इत्यादौ 'चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः' इति महाभाष्यकारः' इति वाक्येन।

पूर्वार्द्धोक्तपक्षेऽरुचिमुपस्थाप्योपाधिचतुष्टये जातेर्व्याप्तिप्रदर्शनपूर्वकं कारिकाया उत्तरार्द्धं व्याकुर्वन्नाचार्यो मम्मटो ब्रूते–'गुण-क्रिया-यदृच्छानां वस्तुतः एकरूपाणामप्याश्रयभेदात् भेद इव लक्ष्यते। यथैकस्य मुखस्य खड्गमुकुरतैलाद्यालम्बनभेदात्। हिमपयः शंखाद्याश्रयेषु परमार्थतो भिन्नेषु शुक्लादिषु यद्वशेन शुक्लः शुक्ल इत्यभिन्नाभिधानप्रत्ययोत्पत्तिस्तत् शुक्लत्वादिसामान्यम्। गुडतण्डुलादिपाकादिष्वेवमेव पाकत्वादि। बालवृद्धशुकाद्युदीरितेषु डित्थादिशब्देषु च प्रतिक्षणं भिद्यमानेषु डित्थाद्यर्थेषु वा डित्थत्वाद्यस्तीति सर्वेषां शब्दानां जातिरेव प्रावृत्तिनिमित्तमित्यन्ये। तद्वानपोहो वा शब्दार्थः कैश्चिदुक्तः'[२] इति।

कारिकायाः पूर्वादर्धे मम्मटाचार्येण वैयाकरणानां मतमनूदितम्। मम्मटमतानुसारेण व्यक्तौ संकेतो भवितुं नार्हति आनन्त्याद् व्यभिचाराच्च। अतएव व्यक्तेरुपाधिभूतेषु जात्यादिषु संकेतग्रहः स्वीकर्तव्यः इदमेव मतं वैयाकरणानां भाट्टानाञ्च वर्तते। परन्तु मतेऽस्मिन्ननेकाऽरुचिरुपस्थिता भवति। सा चोद्घाटिता वर्तते वृत्तौ 'गुणक्रियेत्यादिना वाक्येन। अतएव मम्मटाचार्यः पदार्थस्य प्राणप्रदायाः जातेः चतुर्षूपाधिषु व्याप्तिं प्रादर्शिषत् प्रत्यपीपदच्च जातावेव संकेतग्रहः इति। इदञ्च मतम् मीमांसकानां विद्यते।

मम्मटाचार्यः आभ्यां मताभ्यां व्यतिरिक्तमपि मतद्वयं संकेतितार्थविषये वृत्तौ प्रस्तौषीत्– 'तद्वान् शब्दार्थः' इत्येकं मतम्, अपोहः शब्दार्थः इत्यपरम् मतम्। तत्र अपोहस्य शब्दार्थता बौद्धानामभीष्टा वर्तते। इदञ्च मतम् बौद्धानां 'व्यक्त्याकृतिजातयः पदार्थः'[३] इत्यस्य न्यायसूत्रस्य न्यायवार्तिके विस्तारेण प्रत्याख्यातं वर्तते। तद्वान् शब्दार्थः इति नैयायिकानां मतमाभाति, परञ्चास्य मतस्य परिपोषे, जातेश्च शब्दार्थत्वखण्डने न्यायसूत्रकारेण, न्यायभाष्यकारेण, न्यायवार्तिककारेण वा कश्चनापि सबलः प्रयासो नो विहितः।

आचार्यमम्मटस्याभिमतिस्त्वनयोर्नैयायिकबौद्धाभिमतयोर्मतयोर्नास्तीति तयोः कारिकायां स्थानप्रदानाभावादेव सूच्यते; अतः इदानीं मम्मटकारिकाभिमतम् जातिरेव शब्दार्थः इति मतम् विमृश्यतेऽस्माभिः। तथाहि-(१) संकेतग्रहो हि केवलं जातौ भवितुं नार्हति। यतोहि लोके

---

१. काव्यप्रकाशः १० सूत्रस्य वृत्तिः

२. काव्यप्रकाशः १० सूत्रस्य वृत्तिः।

३. न्यायसूत्रम् २।२।६५.

गौरित्यादिभिः शब्दैः केवलं गोत्वादिजातेरेव बोधो न जायतेऽपितु जात्यादिविशिष्टायाः व्यक्तेरपि बोधो भवति। अतएव जातिविशिष्टा व्यक्तिरेव।

प्रवृत्तिनिमित्तं शब्दानां न केवलं जातिरेव। यदीत्थं न स्यात्तदा जातिमात्रवाचकानां व्यक्तिमात्रवाचकानां जातिविशिष्टव्यक्तिवाचकानां च भेदेन यच्छब्दानां त्रैविध्यं दृश्यते तन्नो स्यात्। जातिमात्रवाचकाः शब्दाः जातिः सामान्यमित्यादिकाः सन्तिः। व्यक्तिमात्रवाचकाः शब्दाश्च व्यक्तिः स्वरूपमित्यादिकाः सन्ति। जातिविशिष्टव्यक्तिवाचकाश्च गौरश्व इत्यादिकाः सन्ति शब्दाः। अतः जातावेव संकेतग्रहो भवतीति कथनं नोचितम्।

(२) अथ स्यात्-'अनन्यलभ्यो हि शब्दार्थः' इति नीत्या व्यक्त्यानन्त्यप्रयुक्तशक्त्यानन्त्यपरिहाराय, व्यावृत्तिग्रहाय चास्माभिः जातेः शक्तिविषयत्वम् स्वीक्रियते। अतएव जातिमात्रमर्थोऽस्तु, व्यक्तेर्लाभस्तु आक्षेपादेव भविष्यति व्यक्तिं विना जातेर्भानासंभवात् इति; तन्न। तथाहि आक्षेपो नाम कः ?

(I) अन्यथानुपपत्तिरूपार्थापत्तिर्वा ?

(II) अनुमानं वा ?

(III) जातिव्यक्त्योर्मिथः सम्बन्धात् स्मृतिमात्रं वा ?

(IV) शब्दतो लक्षणा वा ?

नाद्यः - अर्थापत्तिः प्रमाणस्य प्रमाणान्तरा संभवात् विशिष्टाद्वैतिभिस्तस्यानुमानेऽन्तर्भावाच्च। नापि द्वितीयः; यदि व्यक्तिं विना जातिः नो भासते तर्हि जात्या व्यक्तेरनुमानमसम्भवम्। यद्यग्निं विना धूमस्य ग्रहणं नो स्यात्तदा धूमेनाप्यग्नेरनुमानं नो भवेत्। अग्नेस्तु धूमेनानुमानम् अग्निग्रहणं विनाऽपि धूमस्य ग्रहणादेव भवति। अतो जात्या व्यक्तेरनुमानमसम्भवम्।

नापि तृतीयः - सम्बन्धवशात् कथमपि स्मृतस्य सर्वस्य बोधे भानायोगात्। अन्यथा गवादिशब्दप्रयोगे शब्दधारकाश्शब्दप्रयोक्तृपुरुषादेरपि बोधविषयाः स्युः। धूमोऽस्तीति वाक्यस्य अग्निरस्तीत्यप्यर्थः स्यात्।

नापि चतुर्थः - अनुपपत्तिं विना लक्षणाया असम्भवात्। न चात्रास्त्यनुपपत्तेः प्रसंगः पृथक् जातेर्भानाभावात्। अतएव 'जातिवाचिनः शब्दा व्यक्तिं लक्षयन्ति हि' इति वदतां कौमारिलानां मतमपि नोचितमाभाति।

(३) किञ्च ते स्वयमपि स्वीकुर्वन्ति यत् 'जातिं व्यक्त्या विहीनां स्पृशति न धिषणा' इति। अतएव तेषामेव वचोभिः जातौ प्रवृत्ता शब्दशक्तिः व्यक्तिमपि विषयीकरोतीति सिद्धम्। तथा च

सति शब्दानां जातिविशिष्टाया व्यक्तेर्विषयीकरणम् सिद्धमेव। अतो जातिविशिष्टायां व्यक्तावेव शब्दानां शक्तिर्न तु जातिमात्रे इति सिद्धम्।

(४) किञ्च शक्तिविषयः। कियान् इत्येतत्, तत् कार्यज्ञानं कियद् विषयकमिति च विभाव्य कार्यानुरोधेनैव काचिदपि कल्पना करणीया। मीमांसकानां मते बोधकत्वातिरिक्तः कश्चित् शक्तिनामकः पदार्थो नास्ति।

न च शक्तिर्द्विधा–स्मारिका शक्तिः अभिधानशक्तिश्च। तत्र पदात् स्मारिकया शक्त्या-जात्युपस्थितौ जातिविशिष्टव्यक्त्यभिधानं पश्चाद् भवतीति वाच्यम्; स्मरणस्यानुभूतविषयविषय-कत्वात् व्यवहाराद् व्युत्पत्तिकाले व्यक्तीनामपि बोधिततया, सति संस्कारे, तदस्मरणे भानाभावात्। एकसंबन्धिज्ञानमपरसंबन्धिनं स्मारयतीतिरीत्या हस्ति-हस्पिकस्मरणवदेव शब्दादर्थोपस्थित्युपपत्तौ स्मारिकाशक्तेरतिरिक्तायाः अनपेक्षितत्वाच्च। अतएव जातिविषयकस्य बोधस्य नियमेन व्यक्तिविषयकत्वे शक्तिरुभयगोचरेत्येव सिद्धम्।

(५) किञ्च जातेः प्रत्यक्षरूपबोधे चक्षुरादीन्द्रियसंयुक्तव्यक्त्याश्रितत्वरूपः सन्निकर्षः कारणम्। अतः व्यक्तेः ग्रहणं विना जातेर्ग्रहणासंभवात् जातिग्रहणे व्यक्तिग्रहणाभावः कथं वक्तुं शक्यते।

(६) किञ्च जातेराश्रयभूताव्यक्तिर्वर्तते, तां विना सा क्वापि स्थातुं न शक्यते। अवस्थानस्य कुत्राऽपि आधारविशेषनिष्ठत्वात्। यथा च 'गोत्व शब्दे' गोर्भावो गोत्वमिति प्रतिपत्तिर्भवितुं नार्हति, गोशब्दप्रतिपत्तिमन्तरेण; गो शब्दं विना भावविषयकस्य त्वप्रत्ययस्यानुत्पत्तेः ; एवं गोत्वस्य प्रत्ययः स्थितिश्च तदाधारभूतगोस्वरूपसापेक्षे स्तः।

(७) किञ्च श्रुते गोशब्दे प्रतीयमानं गोत्वं यदि गोः पारतन्त्र्यं विनैव प्रतीयेत तर्हि व्यक्त्या संबन्धस्याग्रहात् व्यक्तिर्नो लक्ष्या भवेत्। अश्वत्वापेक्षया गोत्वस्य वैलक्षण्यमपि न गृह्येत। जातेः व्यक्तेः पारतन्त्र्यप्रतीतौ च सा प्रतीतिर्यन्निरूपिता भवति, तस्या व्यक्तेः भानम् सिद्धमेव। अतो गवादिशब्दानां व्यक्तिपर्यन्ता शक्तिर्न तु जातिमात्रे इति सिद्धम्। अयमत्र संग्रहः –

"जातेर्व्यक्तिं विनाऽभानात् अपृथगपि धर्मतः।
व्यक्तेरधीनभानाच्च तस्यास्तदभानकारणात्॥"
"शब्दात्तत्पारतन्त्र्यस्य स्फुरणादपि नित्यशः।
न जातिवाचिनश्शब्दा व्यक्तिं संलक्षयन्ति हि॥"

(८) अथ स्यात् व्यक्तौ शक्तिकल्पने व्यक्तेरानन्त्यप्रयुक्तानन्तशक्तिकल्पनाप्रसंगाद् गौरवं स्यादत एव लाघवाज्जातावेव शक्तिः स्वीकर्तव्या। न चात्र जातौ शब्दानां शक्तिस्वीकारे, गोगोत्व-शब्दयोस्समानरूपेण जातिवाचकत्वे तयोः को भेदो भविष्यतीति शंक्यम्। तयोरुभयोः

शब्दयोः निष्कर्षकानिष्कर्षकभेदेनैव भेदसंभवात्। अयमाशयः-निष्कर्षकत्वात् गोत्वशब्दः प्राधान्येन जातिं वक्ति, गोशब्दस्तु निष्कर्षकत्वाभावात् अजहल्लक्षणा निरूढ्या गोत्ववत् गोत्वाधारभूतां व्यक्तिमपि व्यनक्ति। अयमेव निष्कर्षकानिष्कर्षकशब्दयोर्भेदः इति, तन्नोचितम्, अपृथक्सिद्धिबलादेव व्यक्तेरपि नियमेन भासमानत्वात् गौस्तिष्ठति, गां पश्येत्यादावपि जातिमात्रभाने हेतुर्नास्ति।

(९) किञ्च यदि गोशब्दस्य गोत्वमात्रेवृत्तिः तर्हि लक्ष्यार्थत्यागेन शक्यार्थमात्रे प्रयोगस्यावश्यकतया तत एव गोत्वमुख्यविशेष्यकबोधलाभे गोत्वमिति 'त्वप्रत्ययस्य घटनमेव न संभवेत्। लोकेऽपि नहि कश्चन जातिरिति वक्तव्ये जातित्वमिति वक्ति। वैलक्षण्यादेव गंगादिशब्दानां प्रवाहमात्रे शक्तिः। शक्तिर्हि भूरिप्रयोगविषये भवति, अन्यत्रान्यथानिर्वाहसंभवे लक्षणेति व्यवस्थायाः सर्वेष्टत्वात् गवादिशब्दानां व्यक्त्यर्थकत्वमवश्यं स्वीकर्तव्यम्।

(१०) यत्तु मीमांसका वदन्ति यत् यत्र गवादिशब्दानां कर्मकारकरूपेणाधिकरणकारकरूपेण च भवति प्रयोगस्तत्र तु तेषां शब्दानां व्यक्तिपर्यन्तता, अन्यकारकरूपेण प्रयोगे तु तेषां जातिमात्रमर्थः इति। तदपि नोचितम्, सर्वत्र प्रतीतव्यक्तित्यागे प्रमाणाभावात्। 'पशुना यजेत' 'गवा क्रीणाती' त्यादौ गवादिशब्दानां व्यक्त्यन्वये अभावात्। यागक्रियादेर्द्रव्येणैव साध्यत्वाच्च।

(११) न च 'गौर्नित्या' 'रूपं नित्यम्' इत्यादिप्रयोगे व्यक्तौ नित्यत्वायोगात्, शब्दानां जातिमात्रार्थकत्वमेष्टव्यम् इति वाच्यम्, क्वाचित्कत्वात् तादृशप्रतीतेरेव लक्षणाधीनत्वम्। वस्तुतः गोत्वादिजातिर्नित्या इति वदतां मते कल्पितोऽयं प्रयोगः जातेर्नित्यत्वे प्रमाणाभावात्। आकृत्यतिरिक्ताया जातेरभावाच्च। आकृतिर्हि संस्थानरूपा। संस्थानस्य च नित्यत्वाभावात्।

न च प्रवाहानादितया गोत्वादेर्नित्यत्वमवश्यमभ्युपगन्तव्यमिति वाच्यम्, गवादिव्यक्तिपरत्वेऽपि अनादितायाः सुवचत्वात्, व्यक्तेस्त्यागो नोचितः।

(१२) किञ्च विशिष्टाद्वैतिनो द्रव्यस्य नित्यत्वम् तस्यावस्थायाश्चानित्यत्वमभ्युपयन्त्येव, अतएव 'गौर्नित्या इत्यत्र गोशब्दस्य गोत्वविशिष्टमात्रपरत्वेन कापि क्षतिः।

(१३) किञ्च यदि लाघवात् जातौ शक्तिः स्वीक्रियते तर्हि भूतत्वं, भौतिकत्वम्, मूर्तत्वं, शरीरत्वम् इन्द्रियत्वमित्यादावपि उपाधिरूपधर्मस्थले, व्यक्तिं विहाय धर्ममात्रे शक्तिः स्वीकर्तव्या। न चात्र जातेः नित्यत्वादेकत्वम्, उपाधीनाञ्चानित्यत्वम् इति वैषम्यमिति वाच्यम्; वैषम्यमात्रस्याकिञ्चित्करत्वात्, धर्मधर्म्युभयविषयकशक्तिकल्पनाया अभावरूपलाघवयुक्तेः सत्त्वाच्च।

अतः उपाधिशब्दवत् जातिशब्दानामपि व्यक्तिपर्यन्तमभिधानमवश्यमङ्गीकर्तव्यम्।

(१४) न च लक्षणया निर्वाह्य विषये अपि शक्तिस्वीकारे लक्षणाया उच्छेद एव स्यादिति वाच्यम्; नियतप्रतीतिविषये शक्तेः स्वीकारात्। कदाचित्कपाश्चात्यप्रतीतिविषये लक्षणायाश्च संभवात्। अतो बोधानां न्यूनाधिकभावमादाय लक्षणा क्वचिदिष्यत एव।

इत्थं प्रतीतिरेव सर्वत्र शरणम्। प्रतीतिश्च व्युत्पत्यधीना। व्युत्पत्तिश्च व्युत्पादकपारम्पर्यादेव नियता। व्युत्पादकाश्च गोशब्दं गोत्वाधारद्रव्यविषयतया व्युत्पादयन्ति। गोत्वशब्दं च भावविषयतया व्युत्पादयन्ति। अतो यथा प्रत्यक्षं शब्दाधीनबोधोऽपि धर्मप्रकारकधर्मिविशेष्यक एव स्वरसः इति तत्रैव शक्तिस्स्वीकरणीया।

(१५) किञ्च 'गुणवचनेभ्यो मतुपो लुगिष्टः[१]" इति वदता व्याकरणवार्तिककारेण 'जातिवचनेभ्यो मतुपो लुगिष्टः' इति नाप्युक्तम्। लोकेऽपि गोजातिमानित्यर्थे गोमानिति प्रयोगो न दृश्यते। इत्येतत् सर्वं विभाव्यैव निष्कर्षकानिष्कर्षकशब्दविवेकः कर्तव्यः।

(१६) अथ स्यात् येन प्रकारेण जातिवाचकाश्शब्दाः द्रव्यपर्यन्तस्याभिधायका भवन्ति, तेनैव प्रकारेण गुणवाचकानां शब्दानामपि यदि द्रव्यपर्यन्तत्वमङ्गीक्रियते चेत् तर्हि रसवान्, मधुरवान्, शुक्लवान्, इत्यादौ मतुप् प्रत्ययः कस्मात् भवति, इति चेदुच्यते, गुणवाचकेषु शब्देषु द्रव्यपर्यन्तस्याभिधानस्य शक्तिः स्वाभाविकी वर्तते एव, अथापि गुणवाचकानां शब्दानां गुणैकपरत्ववासनावासितजनव्युत्पादनायैव मत्वर्थीयप्रत्ययानुशासनं क्रियते। गुणवाचकानां शुक्लादिशब्दानां हि लोके द्वैतीयकी प्रवृत्तिर्दृश्यते-(१) क्वचित् निष्कृष्यप्रयोगे शुक्लादिशब्दाः गुणमात्रस्य वाचका भवन्ति, क्वचिच्च पटः शुक्ल इत्यादिषु सामानाधिकरण्यस्थलेषु द्रव्यपर्यन्तस्याभिधानं कुर्वन्ति। गुणवाचकानां शब्दानामिमां दशाद्वितयीमेवावेक्ष्य कोशकारेणाप्युक्तम्-'गुणे शुक्लादयः पुंसि गुणिलिङ्गास्तु तद्वति'[२] इति। यत्र शुक्लादिका गुणवाचकाः शब्दाः गुणमात्रस्यैवाभिधानं कुर्वन्ति तत्र तेषां पुंसिप्रयोगो जायते, यत्र च ते गुणविशिष्टस्याभिधानं कुर्वन्ति तत्र तेषां शब्दानां तदेव लिंङ्गं भवति यल्लिङ्गं भवति विशिष्टस्य।

इममेवार्थजातं विभाव्य श्रीभाष्यकारेण शारीरकमीमांसाभाष्यस्यानन्दमयाधिकरणे पूर्वमीमांसायाः अरुणाधिकरणपर्यालोचनप्रसङ्गे भाषितम्-'यतः समानाधिकरणपदानामनेकविशेषणविशिष्टैकार्थवर्तित्वम्, अतएव "अरुणयैकहायन्या पिङ्गाक्ष्या सोमं क्रीणाति"[३] इति आरुण्यादिविशिष्टैक-

---

१. 'तसौमत्वर्थे' अ.सू. १।४।१९ इति सूत्रोपरि वार्तिकम्.

२. अमरकोशः.

३. यजु. ६।१।६.

हायन्या क्रयः साध्यतया विधीयते। तदुक्तम्–"अर्थैकत्वे द्रव्यगुणयोरैककर्म्यान्नियमः स्यात्[१] इति'[२] इति।

अस्मिन्नर्थैकत्वसूत्रे अरुणयेत्यादि श्रुतेः समन्वयं कुर्वन् वक्ति श्रीभाष्यकारः "अर्थैकद्रव्यगुणयोरैककर्म्यान्नियमः स्यात्।' अरुणयैकहायन्या' इत्यारुण्यविशिष्टद्रव्यैकहायनीद्रव्यवाचिपदयोः सामानाधिकरण्येनैकार्थत्वे सिद्धे सति, एकहायनीद्रव्यारुण्यगुणयोः अरुणयेति पदेनैव विशेषण- विशेष्यभावेन संबन्धितयाभिहितयोः क्रयाख्यैककर्मान्वयाविरोधात् अरुणिम्नः क्रयसाधनभूतैकहायन्यन्वयनियमः स्यात्[३]" इति

सामानाधिकरण्यपरेषु वाक्येषु भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानि पदानि एकमेवार्थमुपस्थापयन्ति इति प्रतिपादयता श्रीभाष्यकारेण प्रोक्तम्–'एकेन गुणेन द्वाभ्यां बहुभिर्वा, तेन तेन पदेन समस्तेन व्यस्तेन वा विशिष्टमुपस्थाप्य सामानाधिकरण्येन सर्वविशेषणविशिष्टोऽर्थ एक इति ज्ञापयित्वा तस्य क्रिया संबन्धाभिधानमविरुद्धम्–'देवदत्तः श्यामो युवा लोहिताक्षो दण्डी कुण्डली तिष्ठति' 'शुक्लेन वाससा यवनिकां संपादयेत्' 'नीलमुत्पलमानय' 'नीलोत्पलमानय' 'गामानय शुक्लां शोभनाक्षीम्' 'अग्नये पथिकृते पुरोडाशमष्टाकपालं निर्वपेत्[४]" इति। एवम् 'अरुणयैकहायन्यापिङ्गाक्ष्या सोमं क्रीणाति[५]" इति।

अनेन विवेचनेनायमप्यर्थः सिद्धो यत् येन प्रकारेण गवादिशब्दा गोत्वादिजातिविशिष्टस्यवाचका भवन्ति, तेनैव प्रकारेण गुणस्य वाचकाः अपि शब्दाः गुणविशिष्टस्यैव वाचकाः भवन्ति। तेनैव साकञ्च भवति क्रियाया अन्वयः।

इदानीम् 'संकेतितश्चतुर्भेदो जात्यादि' रित्यंशेन विवक्षितेषु जाति-गुण-क्रिया-द्रव्य-वाचकेषु चतुर्विधेषूपाधिष्ववशिष्टस्य द्रव्यवाचकस्य शब्दस्य स्वाश्रयभूतात्मपर्यन्तस्य वाचकत्वम्प्रतिपाद्यतेऽस्माभिः।

तथाहि–आत्मनः पृथक् सिद्धानां तत्तच्छरीराणां वाचकाः देवमनुष्यादिशब्दाः तत्तच्छरीरविशिष्टानामात्मनामभिधानं कुर्वन्ति, शरीराणां हि स्वानुयोगिभूतात्मनोऽपृथक् सिद्धत्वात्, देवमनुष्यादि- शब्दानां निष्कर्षक-विवक्षाभावाच्च।

---

१. पूर्वमीमांसा ३।१।१२(२).

२. आनन्दमयाधिकरणस्य सिद्धान्तपक्षः.

३. आनन्दमयाधिकरणस्य सिद्धान्तपक्षः।

४. यजु. २१२.

५. आनन्दमयाधिकरणस्य सिद्धान्तपक्षः।

न चात्र प्रमाणाभाव आशंकनीय;, शब्दार्थनिर्णये विशिष्टप्रयोगस्यैव प्रमाणत्वात्। दृश्यत एव च लोके देवो, मनुष्यः, पक्षीत्यादिकानां शब्दानामात्मपर्यन्तः प्रयोगः। मनुष्यो गच्छतीति वाक्यस्य, मनुष्यशरीरविशिष्ट आत्मा गच्छतीति अर्थः प्रतीयते। वैदिका अप्यनेके प्रयोगा दृश्यन्ते येन द्रव्यवाचिनो देवादिशब्दानामात्मपर्यन्तता सिद्ध्यति। तथा च **सामब्राह्मणस्य** श्रुतिः 'चत्वारः पञ्चदशरात्राः।...देवत्वं गच्छन्ती'[१]ति। अत्र चापृथक् सिद्धविशेषणमेव व्यवहारनियमेतन्त्रम्। शरीरिणा शरीरस्य चापृथक् सिद्धत्वम् शरीरिणं विना शरीरस्य स्थातुमशक्यत्वात्, आत्मसंबन्धवियोगसमनन्तरकालादेव शरीरस्य विशीर्यमाणत्वात्। 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणी'[२]ति छान्दोगानां श्रुतिरपि वक्ति—जीवात्मानमनुप्रविश्यैव नामरूपे व्याकरोदीश्वरः इति। अनया श्रुत्याऽयमप्यर्थस्सिद्ध्यति यत् येन प्रकारेण जीवाः अचिच्छरीरविशिष्टा भवन्ति तेनैव प्रकारेणेश्वरोऽपि चिदचिच्छरीरविशिष्टो वर्तते। अस्यैवार्थस्य समर्थनम् "यस्यात्मा शरीरम्"[३] "एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा[४]" "ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्[५] "जगत् सर्वं शरीरं ते"[६] "तत् सर्वं वै हरेस्तनुः"[७] इत्यादिकानि वाक्यानि कुर्वन्ति। एभिर्वाक्यैः जगद् ब्रह्मणोः शरीरशरीरिभावरूपः संबन्धो निश्चितो भवति। यद् द्रव्यं यस्य चेतनस्य सर्वात्मना स्वार्थे धार्यं शेषं नियाम्यञ्च भवति तदेव तस्य शरीरं दृश्यते। जगदिदं च परमात्मनो धार्यं शेषं नियाम्यं च वर्तते अतएवैतत्तस्य शरीरम्। तथा चाह श्रीमद्रामानुजाचार्यो **वेदार्थसंग्रहे**—'जीवात्मा तु ब्रह्मणः शरीरतया प्रकारत्वात् ब्रह्मात्मकः' 'यस्यात्मा शरीरम्' इति श्रुत्यन्तरात्। एवं भूतस्य जीवस्य शरीरतया प्रकारभूतानि देवमनुष्यादिसंस्थानानि वस्तूनीति ब्रह्मात्मकानि, तानि सर्वाणि। अतो देवो, मनुष्यो, यक्षो, राक्षसः, पशुमृगः, पक्षी, वृक्षो, लता, काष्ठं, शिला, तृणं, घटः पट इत्यादयः सर्वे प्रकृतिप्रत्यययोगेनाभिधायकतया प्रसिद्धाः शब्दा लोके तत्तद् वाच्यतया प्रतीयमानतत्तत् संस्थानवस्तुमुखेन तदभिमानी जीवतदन्तर्यामिपरमात्मपर्यन्तस्य संघातस्यैव वाचकाः"[८]। इति।

अनेनायमर्थः सिद्धो यत् ते ते समे द्रव्यवाचकाः शब्दाः स्ववाच्यभूतस्य द्रव्यस्याश्रयभूतं जीवम् तदन्तर्यामिणं परमात्मानञ्च समानरूपेण साक्षादभिधया वृत्त्या बोधयन्ति। यथाऽऽह भगवान्

---

१. सामब्राह्म-(२३।६।
२. छा. उपनिषत्-६।३।३.
३. शतपथ ब्राह्मण १४।५।३०.
४. श्वे. उ. ६।११.
५. छा. उ. ६।
६. बा.रा.पु.का १२०।२६.
७. विष्णुपुराणम्
८. वेदार्थसंग्रहः

गीतायाम्—"सर्वैश्च वैदेरहमेव वेद्यः"[१] इति। श्रुतिरप्यभिधत्ते—"सर्वे वेदा यत्र एकीभवन्ति"[२] इत्यादिका। परञ्च शब्दानां साक्षात् परमात्मपर्यन्ताभिधानं वेदान्तश्रवणेनैव ज्ञायते। तथा चोक्तं महर्षिभिः —"वेदान्तश्रवणेनैव व्युत्पत्तिः पूर्यत" इति।

विशिष्टाद्वैतदर्शनस्य सर्वोत्तमो व्याख्याता कवितार्किकसिंहो वेदान्तदेशिकस्तु प्राह—"व्युत्पत्तिर्वाचकानां स्थिरचरविषये लोकतो नेश्वरादौ, अव्युत्पन्नार्थवृत्तिस्त्वधिपतिनयतः स्यादमुख्येति चेन्न। व्युत्पत्तेः पूरणं च श्रुतिशिरसि कृतं नोपरोधः कथंचित् देहित्वं चाधिपत्यात् समधिकमिह खल्वक्षपादप्रणीतात्॥"[३] इति

अयमाशयो यत् - सर्वेषामेव शब्दानां परमात्मपर्यन्तत्वे स्वीकृते सति लोकव्युत्पत्तेर्विरोधः स्यात्। लोके घटपटादीनां शब्दानां घटपटादिपर्यन्तमेव व्युत्पत्तिदर्शनात्। व्युत्पत्तिविरोधस्तु नहि सोढव्यः। 'अतएव राजा राष्ट्रम्" इत्यत्राधिपत्यनिबन्धनम् सामानाधिकरण्यमिव जगद्वाचिनां शब्दानां ईश्वरेऽपि प्रयोगः आधिपत्यनिबन्धनमेव न तु मुख्य, इति चेन्न; वेदान्तेषु हि अपूर्णायाः प्रथमव्युत्पत्तेः पूरणमेव भवति—न तु तस्याः बोधो भवति। कर्मकाण्डश्रवणेन देहमात्रपरतया पूर्वव्युत्पन्नस्य देवादिशब्दस्य देहव्यतिरिक्तात्मपरतया व्युत्पत्तिः पूर्यते।

न चात्र वाच्यम्—यथाऽक्षपादमहर्षिः शब्दानामात्मपर्यन्तां व्युत्पत्तिं प्रतिपाद्य तेषां जगतः स्वामिनं परमात्मानं प्रति गौणीवृत्तिम् प्रत्यपीपदत् तेनैव प्रकारेण विशिष्टाद्वैतिभिः परमात्मनि गौणीवृत्तिः स्वीकर्तव्येति; वेदान्तेषु परमात्मनः जगदायतनत्वेन, साक्षाद्वर्णनात्। शब्दानां च स्ववाच्यार्थाश्रयस्य मुख्यैव वृत्त्या बोधनदर्शनात्। आश्रितस्य चाश्रयज्ञानपूर्वकमेव ज्ञानदर्शनात्। "सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः"[४] इत्यादिका श्रुतिः वर्णयत्येव जगदायतनत्वं परमात्मनः।

अनेन प्रतिपादनेनायमर्थः सिद्धो यत् द्रव्यवाचका अपि शब्दाः स्वाश्रयपर्यन्तमेव अभिधया वृत्त्या बोधयन्ति। अतः संकेतित अर्थो न तु जात्यादिर्भवति न वा जातिमात्रमपि तु जात्यादिविशिष्टा व्यक्तिरेव साक्षात् शब्दैरभिधीयत इति। अतः—"संकेतितश्चतुर्भेदो जात्यादिर्जातिरेव वा" इति काव्यप्रकाशकारिकारीया-कारिका आपातरमणीयैव, न तु तत्त्वसंवादिनीति दिक्। इतिशम्।

---

१. गीता-१५।१५.

२. तै. आ. ३।११।२०.

३. तत्वमुक्ताकलापः ४।८६.

४. छा. उ. ६।

BOOK REVIEW

Monolithic Temples of Madhya Pradesh : D. Dayalan, Bhartiya Kala Prakashan, Delhi, 1995, pp. 167 +xiii, 2 charts, 2 maps, 7 drawings, 41 plates, Price Rs. 950/-.

Dr. D. Dayalan, Deputy Superintending Archaeologist, Archaeological Survey of India, Bhopal is well known to the academic world. Besides contributing several original research papers in reputed journals on different aspects of India Art and Archaeology, he also authored the book entitled : **Early Temples of Tamil Nadu:Their Role in Socio-Economic Life** (c. A.D. 550-925) in 1992. The present work exclusively deals with the genesis, evolution, technique, architectural style and iconographio-religious perspective of the monolithic temple in India in general and Madhya Pradesh in particular.

The spread of Buddhism synchronized with the commencement of rock-cut architecture under the royal patronage of the Mauryas in Magadha. This movement had slowly spread all over the country, and was also adopted by the followers of Jainism and Brahmanism. Cave 7 at Udaigiri (Madhya Pradesh) datable to the early Gupta age undoubtedly represents the earliest Brahmanical monolithic temple in India. The germ of the Udaigiri monolith, however, lies in the monolithic Buddhist stupas of western India and the large stupa at Sankaram (Andhra Pradesh). The monolithic Brahmanical shrines also exist at Gwalior, Dhamnar and Vasvi in Madhya Pradesh. Whereas the first two monoliths are often referred to by the scholar, the third (newly discovered) one is generally not known to them. Although individual monolithic temples have frequently attracted the attention of the art-historians in the past, no one has ever studied the entire group. Dr. Dayalan

is credited to have for the first time made an indepth study of all the monolithic shrines in Madhya Pradesh, and in that context he has also compared the architectural features of all similar monuments in the sub-continent.

Besides architecture the learned scholar has studied all the available sculptures and inscriptions. He has for the first time discussed the newly reported monolithic temple at Pudur, and also pointed out its significance in the evolution of the post-Pallava monolithic art in Tamil Nadu.

The text is accompanied by two charts showing the tentative synchronism of the monolithic models as well as the comparative genealogy of all major ruling dynasties (A.D. 500-900) in India. The two appendices giving the correlation of terminology for the main structural parts of the temples in North and South India as well as the variety of architectural terms and the glossary of technical terms have enhanced the value of this work as a text-book for the students of Indian temple architecture. It also contains a select bibliography and an index at the end.

The volume is profusely illustrated with numerous well drawn maps, plans, sections, elevations and excellent photographs of the Indian monolithic temples.

Here is an indispensable reference work on Indian Monolithic Temple Architecture both for the serious scholars and the lay readers.

Krishna Kumar

Retd. Dy. Superintending Archaeologist
Archaeological Survey of India, Lucknow
184, Qaziyana, Kotwali Road,
Fatehpur (U.P.) - 212 601

Ancient Indian Political Thought: Dr. S.N. Mital, students Friends, Vivekanand Marg, Allahabad, 1995, 104+8. Price Rs. 35.00

The book deals with basic features of ancient Indian political thought and with political ideas of Manu and Kauṭilya the two leading thinkers of ancient India.

Though it is primarily intended, as the author says in the preface, for students, it is also useful for scholars. Dr. Mittal has initiated discussions on certain aspects of ancient Indian thought which need further investigation, with the hope that "some one may one day rise up and do that work". But despite this humility, a reading of the book makes it clear that it is the result of a deep study of original texts as also of secondary sources.

It is, no doubt, a serious attempt to provide a good text book on the subject, which will serve the interest of students and will attract the attention of the scholars.

U.K. Tiwari

Head, Dept. of Political Science,
Univ. of Allahabad, Allahabad

पंचाल का इतिहास एवं संस्कृतिः डॉ० कपिल देव द्विवेदी, परिमल पब्लिकेशन्स २७/२८ शक्तिनगर, दिल्ली–७ मूल्य रु० २०० पृष्ठ संख्या १८४

डॉ० कपिल देव द्विवेदी द्वारा रचित **"पंचाल का इतिहास एवं संस्कृति"** नामक ग्रन्थ पंचाल के इतिहास और संस्कृति की विस्तृत और सूक्ष्म विवेचना प्रस्तुत करने वाला एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। वैसे तो विगत दो दशकों से ही इतिहास–मर्मज्ञों ने पंचाल पर अपनी लेखनी चलानी आरम्भ कर दी थी। जिसके फलस्वरूप स्व. प्रो. कृष्ण दत्त बाजपेयी, डी.सी. सरकार, डॉ. बी.सी. लाहा, डॉ० आर.के. पॉल, श्री निवास वर्मा शास्त्री, प्रो. के.एम. श्रीमाली प्रभृति विद्वानों के इतिहास ग्रन्थ प्रकाश में आ चुके हैं, तथापि ये सब पंचाल के इतिहास एवं संस्कृति का समग्र व सर्वांगीण अध्ययन प्रस्तुत न कर सके। यद्यपि इन सब ने पंचाल का

व्यष्टिपरक अध्ययन कर सराहनीय कार्य किया है। फिर भी महाजनपद काल के जिज्ञासु और उच्च कक्षाओं के छात्र पुस्तकालयों में पंचाल के इतिहास व स्वरूप से संबद्ध विषयों के लिए एकाधिक ग्रन्थों का अवलम्बन लेकर भी अपने प्रश्नों एवं शंकाओं को शान्त नहीं कर पाते हैं। वस्तुतः महाजनपद काल के व्यापक धरातल को संक्षिप्त, संतुलित और प्रमाणिक रूप में समझ पाना अभी भी जटिल बना हुआ है। पिछले काफी दिनों से ऐसे ग्रन्थ की आवश्यकता अनुभव की जा रही थी जो पंचाल का सर्वांगीण, वैज्ञानिक, संतुलित और नवीन शोध–निष्कर्षों से पूर्ण समीक्षात्मक इतिहास प्रस्तुत कर सके। इतिहास लेखन भी सरल कार्य नहीं है। इसके लिए जहाँ पूर्वाग्रहों से मुक्त भाव अपेक्षित है, वहीं ऐतिहासिक स्रोतों की जानकारी भी आवश्यक है। प्रसन्नता और संतोष का विषय है कि श्री कपिल देव द्विवेदी का प्रस्तुत ग्रन्थ इन अपेक्षाओं की पूर्ति में सहायक है। पंचाल के इतिहास एवं संस्कृति को नवीन शोधपरक प्रामाणिक तथ्यों, तुलनात्मक दृष्टिकोणों के साथ बिना किसी पूर्वाग्रह की छाया में प्रस्तुत करके, श्री द्विवेदी ने इतिहास जिज्ञासुओं एवं अनुसन्धित्सुओं के लिए एक उपयोगी और सराहनीय कार्य किया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ में भूमिका एवं उपसंहार के अतिरिक्त आठ अध्याय हैं। भूमिका में लेखक ने भारतीय इतिहास एवं संस्कृति लेखन की परम्परा पर आलोचनात्मक विचार करते हुए महाजनपद काल के इतिहास के सन्दर्भ में वेद, वेदांगों, उपनिषदों के साथ–साथ पुराणों का महत्व प्रतिपादित किया है। द्वितीय अध्याय में पंचाल के भौगोलिक स्वरूप और क्षेत्र की संरचना का वैशिष्ट्य प्रस्तुत किया है जिसमें स्थल की नैसर्गिक संरचना, जलवायु, मानवीय गतिविधियों में जलवायु की अनुकूलता, प्रवाह प्रणाली, पंचाल की नदियाँ, ऐतिहासिक गतिविधियों में नदियों की उपयोगिता तथा प्रभाव, प्राकृतिक वनस्पति, खनिज, उपज, आर्थिक जीवन, यातायात के साधन और राजनैतिक, धार्मिक, सांस्कृतिक तथा ऐतिहासिक महत्व के प्रमुख नगर एवं स्थलों का माहात्म्य मानचित्र के साथ प्रतिपादित किया गया है।

तृतीय अध्याय में वैदिक एवं उत्तर वैदिक कालीन, प्राचीन पंचाल जनपद के स्वरूप तथा उसके ऐतिहासिक स्रोतों का अध्ययन किया गया है जिसमें प्राचीन राजनैतिक तथा प्रशासनिक इकाइयों (ग्राम, जन, विश्, राष्ट्र) तत्कालीन प्रमुख आर्य–अनार्य जातियों, कबीलों, प्रमुख पंचजनों का स्वरूप पंचाल के इतिहास में इनकी भूमिका का समीचीन मूल्यांकन विविध साहित्यिक स्रोतों–संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् एवं सूत्र–साहित्य आदि के आधार पर किया गया है।

प्राचीन पंचाल जनपद के महाकाव्य कालीन एवं पूर्व मौर्ययुगीन ऐतिहासिक स्रोतों का अध्ययन चतुर्थ अध्याय में किया गया है। इसमें प्राचीन पंचाल के ऐतिहासिक राजवंशों का स्वरूप प्रमुख ऐतिहासिक पुरातात्त्विक, सांस्कृतिक तथा राजनैतिक महत्व की घटनाओं के आकलन और निरूपण में विभिन्न स्रोतों का अध्ययन (रामायण, महाभारत, पुराणादि ग्रन्थों के आधार पर) किया गया है।

पंचम अध्याय में पंचाल जनपद के मौर्य एवं शुंग कालीन इतिहास के स्रोतों का उल्लेख किया गया है। इसमें विवेच्य काल में जनपद का राजनैतिक स्वरूप तथा प्रमुख मौर्य और शुंग शासकों से सम्बन्धित ऐतिहासिक महत्व की धार्मिक, राजनैतिक, आर्थिक एवं सांस्कृतिक घटनाओं के प्रतिपादन में विभिन्न स्रोतों–साहित्यिक–संस्कृत साहित्य (कौटिल्यीय अर्थशास्त्र आदि) बौद्ध साहित्य (जातक एवं पिटक ग्रन्थ आदि) तथा जैन साहित्य एवं पुरातात्त्विक स्रोतों (मुद्रायें, सीलें, पुरालेख तथा कलावशेष आदि) और ग्रीक, रोमन विदेशी यात्रियों, राजदूतों के वृत्तान्तों के आधार पर अध्ययन किया गया है।

षष्ठ अध्याय कुषाण कालीन पंचाल जनपद के ऐतिहासिक स्रोतों से सम्बन्धित है, जिसमें कुषाण कालीन शासन–स्वरूप और इसमें पंचाल की स्थिति, प्रमुख कुषाण वंशीय शासकों की ऐतिहासिक महत्त्व की धार्मिक, राजनैतिक, सांस्कृतिक आदि घटनाओं का साहित्यिक स्रोतों तथा पुरातात्त्विक स्रोतों के आधार पर अच्छा प्रतिपादन किया गया है।

नाग, वाकाटक एवं गुप्तयुगीन पंचाल जनपद के इतिहास के स्रोतों को सातवें अध्याय में प्रस्तुत किया गया है। इसमें नाग, वाकाटक तथा गुप्त युगीन शासकों का ऐतिहासिक प्रमाणानुसार वंशानुक्रम, प्राचीन पंचाल जनपद के परिप्रेक्ष्य में प्रमुख शासकों की राजनैतिक, धार्मिक, आर्थिक और सांस्कृतिक महत्व की ऐतिहासिक घटनाओं एवं कालक्रम के आधार पर विविध साहित्यिक स्रोतों, संस्कृत साहित्य (विशाखदत्त कृत देवीचन्द्रगुप्तम्, कालिदास के महाकाव्य एवं नाटक, भतृहरि के काव्य–ग्रन्थ आदि) और पुरातात्त्विक स्रोतों–मुद्रायें, सिक्के, पुराभिलेख तथा कलावशेष आदि एवं विदेशी चीनी यात्रियों (विशेषकर फाह्यान) के पर्यटन वृत्तान्त आदि के द्वारा पंचाल के इतिहास स्रोतों का सुन्दर निरूपण किया गया है।

अष्टम अध्याय में मौखिकी एवं हर्षकालीन पंचाल जनपद के ऐतिहासिक स्रोतों का अनुसन्धानात्मक अध्ययन किया गया है। इसमें मौखिरी राजवंश की महत्वपूर्ण घटनाओं का तथ्यपूर्ण परिचय देते हुए लेखक ने वर्द्धन साम्राज्य के प्रमुख शासकों की आर्थिक, धार्मिक एवं राजनैतिक परिस्थितियों का विभिन्न स्रोतों के आधार पर पंचाल जनपद के परिप्रेक्ष्य में सुन्दर निरूपण किया है।

नवम अध्याय में लेखक ने प्रतिपाद्य विषयवस्तु का उपसंहार वर्णित किया है। साहित्यिक, पुरातात्त्विक, विदेशी यात्रियों के यात्रा–वृत्तान्त आदि स्रोतों की ऐतिहासिकता के निरूपण में उपलब्ध (पंचाल की) प्रामाणिकता की भी समीक्षा की गई है। अन्ततः पंचाल जनपद के साहित्यिक, सांस्कृतिक, भौगोलिक, ऐतिहासिक एवं पुरातात्त्विक महत्व का सही मूल्यांकन किया गया है।

द्वितीय अध्याय में लेखक ने (पृ. ३५ तथा पृ. ४१ पर) पंचाल के दो मानचित्र "प्राचीन पंचाल के ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक महत्व के प्रमुख केन्द्र" तथा "पंचाल के प्राचीन राजपथ, व्यापारिक एवं विभिन्न यात्रा मार्ग" शीर्षक देकर दिखाये हैं। अच्छा होता यदि ये मानचित्र बड़े कागज पर प्रदर्शित किये जाते। यद्यपि इस पुस्तक से पूर्व की पुस्तकों में इस तरह का

कोई प्रयास नहीं किया गया है। अतः लेखक का यह प्रयास सराहनीय है। लेकिन यह और अच्छा होता यदि द्विवेदी ने दो या तीन मानचित्र विभिन्न युगों में पंचाल की घटती बढ़ती सीमाओं को दर्शाते हुए दिखाये होते।

मनीषी लेखक श्री कपिल देव द्विवेदी काल के गर्त में छिपे "पंचाल महाजनंपद" के सभी पक्षों (साहित्यिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, राजनैतिक एवं आर्थिक) का उद्घाटन करने के उद्देश्य में, उक्त पुस्तक के माध्यम से सर्वथा सफल सिद्ध हुए हैं। इस कार्य में श्री द्विवेदी ने मुख्यतः साहित्यिक स्रोतों का ही विश्लेषण कर निष्कर्षों की स्थापना की है। पुरातात्त्विक स्रोतों को गौण स्थान दिया है। अच्छा होता यदि वे पंचाल के विभिन्न क्षेत्रों से प्राप्त पुरातात्त्विक सामग्री को छाया चित्रों के माध्यम से पुस्तक में स्थान देते। फिर भी, उन्होंने पंचाल सिक्के, मूर्तियों की विस्तृत सटीक चर्चा की है।

पुस्तक का आकार और जिल्द सुरुचिपूर्ण एवं आकर्षक हैं, परन्तु छपाई में कई वर्तनी अशुद्धियां रह गई हैं। वर्तमान प्रकाशकों की धनोपार्जन करने की वणिक् वृत्ति, पुस्तक के अपेक्षा से अधिक मूल्य (२०० रुपये) के द्वारा स्पष्टतः परिलक्षित है। उक्त पुस्तक के माध्यम से युग–युगीन पंचाल के इतिहास एवं संस्कृति को रेखांकित करने का प्रयास स्तुत्य एवं स्पृहणीय है।

(प्रणव देव)

इतिहास प्रवक्ता,
श्री पार्श्वनाथ स्नातकोत्तर महाविद्यालय
फालना (पाली) राज. ३०६११६

सामवेद का परिशीलन (ब्राह्मण ग्रन्थों का परिशीलन): डा० ओमप्रकाश पाण्डेय, भारत भारती अनुष्ठानम्, १९९२, पृ० ३८२, मूल्य २००/–

वैदिक धर्म और संस्कृति का प्रमुख आधार यज्ञ है। उस युग में यज्ञों के विभिन्न अवसरों पर उद्गाता द्वारा देवताओं की स्तुतिपरक ऋचाओं का विविध स्वरों में गायन होता था। तदर्थ ही सामवेद का संकलन हुआ था। वैसे साम–प्रशस्ति सभी संहिताओं, स्मृतियों, पुराणों में मिलती है लेकिन इसकी सर्वोपरि महत्ता भगवान् श्रीकृष्ण ने गीता (१०.४२) में इसे अपना स्वरूप मानते हुए "वेदानां सामवेदोऽस्मि" कहकर प्रतिपादित की है।

प्राचीनतम **ऋग्वेद** भी "उद्गातेव शकुने साम गायसि" (२.४३.२) कहकर उद्गाता के मधुर–सहज गान के प्रति अपने आदर, प्रेम और उल्लास को व्यक्त करता है। अपनी

उपयोगिता, अनिवार्यता और व्यापकता के कारण सामवेद 'सहस्रवर्त्मा' था। यह भारतीय संगीत विद्या का जनक एवं पोषक था। यज्ञ के अवसर पर सामगानों की मधुर कलात्मक प्रस्तुति से वातावरण रस एवं दिव्यता से भर उठता था। बीच में वीणा–वादन एवं नृत्य का भी विधान था। सामवेदीय संगीत के क्षेत्र में एम.एस. रामास्वामी अय्यर, ए.सी. बर्नेल, क्षितिमोहन सेन, ठाकुर जयदेव सिंह, स्वामी प्रज्ञानानन्द, आनन्द कुमार स्वामी, आदि ने उल्लेखनीय कार्य किया है।

सम्प्रति संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् और सूत्र ग्रन्थों के रूप में सामवेद का बृहद् वाङ्मय उपलब्ध होता है, लेकिन प्राचीनकाल में कभी भली प्रकार प्रतिष्ठापित होते हुये भी, युग–भेद से वैदिक कर्मकाण्डों के प्रति जनता की बढ़ती अरुचि, अश्रद्धा एवं वैरस्य के कारण, और साथ ही याज्ञिक–प्रयोग–परम्परा की अनुदिन समाप्ति, सामगान–प्रक्रिया की जटिलताओं, योग्य गुरुओं एवं समर्पित शिष्यों का अभाव, आंचलिक विभिन्नताओं आदि के कारण भी अन्य वेदों की तुलना में सामवेद के अध्ययन–अध्यापन एवं विश्वविद्यालयों में उच्चस्तरीय शोधात्मक गतिविधियों के प्रति उदासीनता पनपती गई। परिणामस्वरूप सामवेदीय आर्चिकों, गानग्रन्थों, ब्राह्मणों एवं लक्षण ग्रन्थों पर कार्य अभी भी कम ही है। आधुनिक युग में सामवेदीय साहित्य पर मुख्यतः आलोचनात्मक सम्पादन एवं अनुवाद की दिशा में पाश्चात्य एवं प्राच्य विद्वानों में बर्नेल, बेनफे, वी. कालान्द, एच. ओर्टल, रिचर्ड सिमान, सत्यव्रत सामश्रमी, श्रीपाद सातवलेकर, आचार्य रघुवीर, वी.एम. आप्टे, लोकेशचन्द्र, बी.आर. शर्मा, आचार्य बलदेव उपाध्याय, डा० सूर्यकान्त, पं. पट्टाभिराम शास्त्री आदि ने प्रशंसनीय कार्य किया है। ऐसी स्थिति में डा० ओमप्रकाश पाण्डेय कृत **"सामवेद का परिशीलन"** नामक ग्रन्थ लीक से हट कर, सम्पूर्ण सामवेदीय साहित्य से सम्बद्ध गम्भीर चिन्तनपरक महत्त्वपूर्ण कार्य है। इसमें इन्होंने कौथुम एवं जैमिनीय दोनों शाखाओं के सामवेदीय ब्राह्मणों में निहित कर्मकाण्ड, आख्यान, धर्म, दर्शन, साहित्य, भाषा और संस्कृति सम्बन्धी प्रकृत सामग्री का परिशीलन, विश्लेषण एवं विवेचन किया है जो निश्चय ही अब तक के एक अभाव और कमी को पूरा करने का ठोस प्रयास है।

नौ परिच्छेदों में विभक्त इस ग्रन्थ के प्रथम परिच्छेद में सामवेदीय कौथुम एवं जैमिनीय शाखाओं के आर्चिक एवं गानग्रन्थ, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् और लक्षणग्रन्थ यथा आर्षेयकल्प, क्षुद्रकल्पसूत्र, लाट्यायन श्रौतसूत्र, कल्पानुपदसूत्र, उपग्रन्थसूत्र, अनुपदसूत्र, निदानसूत्र, उपनिदानसूत्र, द्राह्यायण श्रौतसूत्र, सामवेदीय गृह्यसूत्र, गौतमधर्मसूत्र, यागेतर

साम–लक्षणग्रन्थ यथा – पुष्पसूत्र, सामतन्त्र, अक्षरतन्त्र, त्रक्तन्त्र, सामवेद के अप्रकाशित लक्षणग्रन्थ छन्दोगपरिशिष्ट – पंचविधसूत्र, मात्रालक्षणम्, स्तोभानुसंहर, गायत्रविधानसूत्र तथा शिक्षाग्रन्थ यथा नारदीय, गौतमी और लोमशी शिक्षाग्रन्थ और अन्त में सामवेदीय साहित्य के अनुक्रम पर विस्तार से विचार किया गया है।

द्वितीय परिच्छेद में सामवेदीय ब्राह्मणों का ब्राह्मण साहित्य में स्थान एवं उनके प्रतिपादित विषयों का विवेचन और याज्ञिक दृष्टि से मन्त्रों का विनियोग और व्याख्यान किया गया है। ताण्ड्य, षड्विंश, सामविधान, आर्षेय, देवताध्याय, छान्दोग्य, संहितोपनिषद्, वंश, जैमिनीय, जैमिनीयार्षेय, जैमिनीयोपनिषद् ब्राह्मणों के अध्यायानुसार विषयवस्तु एवं उनके पौर्वापर्य की चर्चा की गई है।

तृतीय परिच्छेद में सामगान की प्रक्रिया, ऋषि, देवता तथा छन्दों पर विवेचन है। इस संदर्भ में पूर्वगान, उत्तरगान, सामगान की भक्तियाँ, स्तोभ, स्तोम एवं विष्टुति, सामगानगत सांगीतिक प्रक्रिया, सामवेद के ऋषि, आचार्य एवं उनकी वंशपरम्परा, सामवेदीय ब्राह्मणों में दैवत विज्ञान, और छन्दों विचिति विषय निरूपित हैं।

चतुर्थ परिच्छेद में सामवेदीय ब्राह्मणों में वर्णित अग्निष्टोम व्यूढद्वादशाह, गवामयन सत्र, एकाह, अहीन, अभिचार याग, प्रायश्चित्त याग, कामदयाग आदि वर्णित हैं।

पञ्चम परिच्छेद में ताण्ड्यादि सामवेदीय ब्राह्मणों में निहित सांस्कृतिक धरोहर का निरूपण है। इसके अन्तर्गत तत्कालीन भारत की भौगोलिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, धार्मिक स्थितियों एवं जीवन दर्शन के सम्बन्ध में विस्तृत एवं गम्भीर विवेचना है।

षष्ठ परिच्छेद में ताण्ड्यादि सामवेदीय ब्राह्मणों में निहित काव्यात्मक सौन्दर्य वर्णित है।

सप्तम परिच्छेद में सामवेदीय ब्राह्मणों का तुलनात्मक दृष्ट्या भाषाशास्त्रीय एवं निर्वचनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। यहाँ निर्वचन का मुख्य प्रयोजन सोमयागगत शब्दों एवं गान नामों की नैरुक्तों की दृष्टि से व्याख्या करना है।

अष्टम परिच्छेद में ताण्ड्यादि विविध सामवेदीय ब्राह्मणों में प्राप्त आख्यायिकाओं और उनका औचित्य विषय पर विवेचन है। इसके अन्तर्गत प्राकृतिक घटनापरक, ऐतिहासिक घटनापरक या व्यक्तिपरक आख्यायिकायें, सामाजिक तथा नैतिक दोषों पर आधारित आख्यायिकायें, सामाजिक संस्थाओं के उद्भव और विकास विषयक कथायें, सृष्टि एवं वाणी विषयक कथायें वर्णित हैं।

नवम परिच्छेद में ताण्ड्यादि सामवेदीय ब्राह्मणों में निरूपित दार्शनिक तत्त्व और आचारदर्शनपरक सामग्री प्रस्तुत की गई है।

अन्त में, सामों की सूची एवं ग्रन्थ सूची विषयक दो परिशिष्ट हैं जो ग्रन्थ के आवश्यक अंग हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ लेखक के गहन अध्ययन, दीर्घकालीन परिश्रम एवं गम्भीर शोध का परिणाम है जिसमें उसने मूलग्रन्थों एवं उन पर उपलब्ध समस्त सामग्री का अपनी आलोचक दृष्टि से उपयोग कर ग्रन्थ को अत्यन्त उपादेय एवं प्रामाणिक बना दिया है। ग्रन्थ की साज–सज्जा आकर्षक है और मुद्रण गत अशुद्धियाँ भी बहुत कम हैं। निस्संदेह, यह ग्रन्थ वैदिक साहित्य और संस्कृति के साथ साथ प्राचीन संगीत शास्त्र के अध्येताओं, जिज्ञासुओं और विद्वानों के लिये एक चिर–प्रतीक्षित सारस्वत उपहार है जिसका वैदिक शोध के क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण योगदान अवश्यम्भावी है।

माया मालवीय

प्रवाचक, गंगानाथ झा के. सं. विद्यापीठ,
इलाहाबाद

OUR CONTRIBUTROS

DASH, RADHAMADHAB
Lecturer, Dept. of Sanskrit, Utkal University, Bhubaneswar.

DWIVEDI, SHIVAPRASAD
Ayodhya

GIRIJA, A
Dept. of Sanskrit, Kariavattom P.O., Trivandrum.

GODIAL, JAIKRISHNA
Lecturer, Dept. of Sanskrit, Univ. of Garhwal,
Shrinagar (Garhwal).

GOYAL, SHANKAR
Asstt. Professor, Dept. of History,
Jainarayan Vyas University, Jodhpur.
Resi. : 41 A, Sardar Club Scheme, Jodhpur - 342011

GUPTA, MANIK CHANDRA
Dept. of History, Culture and Arch., University of Allahabad,
Allahabad.

JHINGARAN, SUNEETA
407/29, Rani Katra, Charondham mandir, Chowk,
Lucknow-3, 226003.

MISHRA, RAJESH KUMAR
University of Allahabad,
Allahabad.

MISHRA, SURESH CHANDRA
D-5/3, Model Town, III
Delhi - 10009

MOGHE, S.G.
74 B-Tatya Gharpure Path, J.S.S. Road,
Bombay - 400004.

PANDEY, HARINIWAS,
A.I.H.C. Arch., Banaras Hindu Univ.,
Varanasi - 221005.

PARIDA, A.N.,
P.G. Dept. of History, Utkal Univ.
Bhubaneswar - 751004.

ROY, UPENDRA NATH,
P.O. Mateli, Dist. Jalpaigudi
(W. Bengal), 735223.

SATYAVRATA
Head, Dept. of P.G. Studies in Sanskrit
Shri Ganganagar
Resi.: 7/34 Purani Abadi, Namdev Flour Mill,
Sri Ganganagar (Raj.).

SHARMA, AMITA,
Dept. of Sanskrit, Punjab University,
Chandigarh.

SHARMA, DESHRAJ,
Dept. of Sanskrit, Thakur Kesho Das Mahavidyalaya,
Dhaliara (Kangra)
Pin - 177104 (H.P.).

SHRUTI, S. PRADHAN
Quarter No. 92, Central Institute of English
and Foreign Languages,
Hyderabad - 500007

SINGH, BHIM
Reader, Dept. of Sanskrit,
Univ. of Panjab
Patiala - 147002

SINGH, MAAN,
Prof. and Head, Dept. of Sanskrit,
Pali and Prakrit, Kurukshetra Univ.
Kurukshetra - 132119.

OUR CONTRIBUTROS

SINGH, NARENDRA,
12, Balrampur, Allahabad.

THAKUR, ANANTA LAL,
59 A, Ram Mohan Sarani, Malir Baghan,
P.O. Vaidybati, Dist. Hooghly
(W.B.) - 712222.

TIWARI, SHASHI,
Reader, 54 Sakshar Apartments
A-3, Pashchim Vihar,
New Delhi, 110063

TRIPATHI, CHANDRA BHANU,
34, Balrampur House, Allahabad.

TRIPATHI, GAYA CHARAN,
Principal, G.N. Jha K.S.V.,
Chandra Shekhar Azad Park,
Allahabad.

TRIPATHI, PRATIBHA
Pool Officer, Dept. of Sanskrit,
Univ. of Allahabad,
Allahabad - 211002.

VERMA, SHAIL
Head, Dept. of Sanskrit,
B.D.M.M. Girl's P.G. College,
Shikohabad.

गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवभूतप्रत्ननूतनलघुग्रन्थानां सङ्कलनम्

गङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठशोधपत्रिकायाः

परिशिष्टम्

॥ १ ॥

अज्ञातकर्तृको

राज्याभिषेकविधिः

॥ २ ॥

श्रीयोगदेवमालवीयविरचिता

शब्दचित्रावली

वासुदेवाख्यतत्तनयकृतटीकालङ्कृता

सम्पादकः

डॉ० गयाचरण त्रिपाठी

प्राचार्यः

प्रयागस्थस्य

श्रीगङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठस्य

गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला

त्रयोदशचतुर्दश-सुमे

*

ग्रन्थमालासम्पादकौ

गयाचरण त्रिपाठी

माया मालवीया

॥ १३ ॥

अज्ञातकर्तृको

राज्याभिषेकविधिः

॥ १४ ॥

योगदेवविरचिता

शब्दचित्रावली

अज्ञातकर्तृको

राज्याभिषेकविधि:

*

सम्पादक:

गयाचरण त्रिपाठी

*

श्रीगङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्
चन्द्रशेखर आज़ाद पार्क
प्रयाग:
१९९७

॥ अथ राज्याभिषेकविधिः ॥

*राजधर्मान् प्रवक्ष्यामि यथावृत्तो भवेन्नृपः ।
संभवश्च यथा तस्य[1] सिद्धिश्च परमा यथा ॥
(मनुस्मृतिः ७/१)

धर्मशब्दोऽयं दृष्टादृष्टार्थानुष्ठानपरः । राजशब्दोऽपि क्षत्रियजातिपरः ।

अत्यर्थं राजते यस्मात् पौर्णमास्यां यथा शशी ।
रञ्जनात् सर्वलोकस्य राजेति कवयो विदुः ॥

अराजके हि लोकोऽस्मिन्[2] सर्वतो विद्रुते भयात् ।
रक्षार्थमस्य सर्वस्य राजानमसृजत् प्रभुः ॥
(मनुः ७/३)

ब्राह्मं प्राप्तेन संस्कारं क्षत्रियेण यथाविधि ।
सर्वस्यास्य यथान्यायं कर्तव्यं परिरक्षणम् ॥
(मनुः ७/२)

'यथाविधि' इति विधिस्त्रिविधः । पूर्वस्मिन् राज्ञि वनं गते, तदाज्ञया, स्वरबलेन वेलाबलेन वाऽभिषेकः । परेते पूर्वस्मिन् राज्ञि तत्कालशुद्ध्या सद्योऽभिषेकः । शुद्ध्यनन्तरं[3] च स्वेच्छयाऽभिषेक इति ॥

तत्राद्यो यथा—

पङ्ग्वन्धवधिरो मूको दुर्बलो रोगपीडितः ।
पुत्रे राज्यं विनिक्षिप्य[4] राजा तीर्थं समाश्रयेत् ॥

रोगोऽचिकित्स्यो रोगः इति वचनात् ।

सति पूर्वस्मिन्[5] राजाज्ञयाऽभिषेकः । यथा विष्णुपुराणे—

---

* Please note that the unacceptable readings of the Manuscript are given in the footnotes whereas the emendations are incorporated in the main body of the text.

१. यथाक्रम्य ।

२. अराजकेऽस्मिन् लोकेति ।

३. शुद्धनत्तरं ।

४. विनःक्षप्य ।

५. पूर्व ।

पूरोः[१] सकाशादादाय जरां दत्त्वा च यौवनम्।
राज्येऽभिषिच्य पूरुं च[२] प्रययौ तपसे वनम्॥

उदीच्यां च तथैवानु[३] कृत्वा मण्डलिनो नृपान्।
सर्वपृथ्वीपतिं पूरुं[४] सोऽभिषिच्य वनं ययौ[५]॥

(विष्णुपुराणम् ४/१०/३०-३२)

तृतीयो यथा—

शवाशौचे व्यतीते तु राज्ञः कुर्याच्छुभे दिने।

तत्र विधिः—

स्नात्वा संतर्प्य च प्रेतं मुखलोम[६]-नखान् त्यजेत्।
पुनः स्नात्वा पञ्चगव्यैस्तथा शतपलैः पुनः॥

शतपलैः पञ्चामृतैः। मुखलोमेति वचनात् शिरःकेशादि वपनं न।

तदुक्तम्—

राजा वा राजपुत्रो वा योषितो वनवासिनः।
न तेषां वपनं कार्यं केशधारणमिष्यते॥

ततस्तु पूजयेद्देवं वस्त्राद्यैरुपशोभितम्।
तत्सर्वं धारयेन्मन्त्रैरेष साधारणो विधिः॥

शुद्धिस्तात्कालिकी तस्य[७] पूतो भवति भूपतिः।
राजानो राजभृत्याश्च सद्यःशौचाः प्रकीर्तिताः।
लोकेशाधिष्ठितो राजा नास्याशौचं विधीयते॥[८]

इतिवचनात् सद्य एवाभिषेकः कालासहत्वात्।

अत्र युक्तो ज्येष्ठ एव। तदुक्तम्—

---

१. गुरोः
२. च गुरुं
३. तथैवान्यान्
४. सर्वपृथ्वीपतित्वेऽमुं
५. These verses are found much later in our MS. They have been restored to their proper place.
६. लोक।
७. 'स्तात्कालिकी शुद्ध'।
८. cf. मनुस्मृतिः ५/९७ (पूर्वार्द्धम्)

ज्येष्ठ एव तु गृह्णीयात् पित्र्यं धनमशेषतः ।
शेषास्तमुपजीवेयुर्यथैव पितरं तथा ॥
(मनुः ९/१०५)

ज्येष्ठः कुलं वर्धयति विनाशयति वा पुनः ।
तस्मात्[१] पूज्यतमो लोके ज्येष्ठः सद्भिरगर्हितः ॥
(मनुः ९/१०९)

स एव धर्मतः पुत्रः कामजानितरान् विदुः ।
प्रेतकार्याणि सर्वाणि प्रयत्नेन[२] नियोजयेत् ॥

तच्च दैवज्ञोक्त[३]शुभदिने यथाविधि कार्यम् ।

गुरुशुक्रार्कवारेषु रोहिण्यामुत्तरायणे ।
अभिषेको महेन्द्रस्य कर्तव्यस्तत्त्ववेदिभिः ॥

पुष्टैः शुक्रेन्दुजीवैर्ध्रुवलघुबलभिद्विष्णुमैत्रेन्दुपौष्णैः
सल्लग्ने.... जन्मोदयपतिषु विरन्ध्रा.... गेन्दावसौम्यौ ।
पापारिस्थैरथाष्टव्ययगृहरहितैः सद्ग्रहैः केन्द्रकोणे
वीर्याढ्ये क्षत्रियेशे सुदिनतिथियुतीन्दौ नृपस्याभिषेकः ॥
इति ।

विधिश्च यथा–

'केशभस्म तुषाङ्गार-कण्टकास्थिसमाकुलम् ।
भवेन्महीतलं यस्मात्तदर्थं भूमिशोधनम् ॥'

इति वचनात् भूमिं संशोध्य, खातं पञ्चगव्येना[४]सिञ्च्य, "अच्युताय स्वाहा", "भौमाय स्वाहा" इत्याहुतिद्वयं हुत्वा, समाचाराद् अष्टकुलनागान् संपूज्य, पञ्चव्रीहीन्, पञ्चरत्नानि वा निक्षिप्य, "भूरसी" ति (वा० सं० १३/१८, तै० सं० ४/२/९/१) मन्त्रेण मृत्पिण्डं दत्त्वा, "इयं परैतु"[५] इति पठित्वा, पुष्पाञ्जलिं दत्त्वा, नमस्कृत्य, रत्नसिंहासनाय नमः इति यथाशोभं निर्मापयेत्–

---

१. The edition of Nirṇayasāgar (Reprint Chowkhamba, Varanasi 1985) has the reading ज्येष्ठः (for तस्मात्) ।
२. प्रत्ययेन ।
३. दैवोक्त ।
४. खाते पञ्चगव्यमासिञ्च्य ।
५. इयं परोतु । I have not been able to trace its source.

अभिषेकस्यावश्यकतया राजोपयोगिद्रव्याणां लक्षणानि संक्षिप्याह—

सिंहासनम्—

हैमं सिंहासनं सत्ये त्रेतायां रौप्यमेव च।
द्वापरे ताम्रमित्याहुर्मृत्पाषाणेन वा कलौ ॥

चतुरस्रं वर्तुलञ्च त्रिकोणं च गदाकृतिम्।
सार्धहस्तद्वयं दैर्घ्ये प्रतिवप्रद्वयावृतम् ॥
इति

छत्रलक्षणम्—

चतुरस्रं भवेच्छत्रमायामं तत्तदर्धकम्।
वर्तुलं श्वेतवस्त्रेण स्वर्णदण्डेन निर्मितम् ॥
इति

चामरलक्षणम्—

चामरं श्वेतवर्णं स्याद् रौप्यमुष्ट्या सुनिर्मितम्।
इति

खड्गलक्षणम्—

तीक्ष्णधारस्तु खड्गः स्यात् षट्त्रिंशाङ्गुलसम्मितः।
पञ्चविंशाङ्गुलो वापि स्याच्छुरः शुभलक्षणः ॥

फलकलक्षणम्—

हस्तद्वयं तु चर्म स्याद्रौप्यबिन्दुसमन्वितम्।

अश्वलक्षणम्—

श्वेतोऽश्वो लक्षणोपेतः सर्वालङ्कारभूषितः।

वस्त्रलक्षणम्—

पीतवर्णं च सदशं क्षौमं कार्पासमेव च।
अहतं क्षालितं वस्त्रं परिदध्यान्मनोहरम् ॥

अन्यानि राजचिह्नानि प्रकुर्वीत मनोरमम्।

।। अथ परिभाषा: ।।

पञ्चामृतम्—

दुग्धं च शर्करा चैव घृतं दधि तथा मधु।
पञ्चामृतमिति प्रोक्तं पवित्रं सर्वकर्मसु ।।

क्षीरं सप्तपलं प्रोक्तं दधि तद्द्विगुणं स्मृतम्।
आज्यं तु त्रिगुणं ग्राह्यं मधुशर्करयोस्तथा ।।

पञ्चगव्यम्—

गोमूत्रं गोमयं क्षीरं दधि सर्पिः कुशोदकम्।
पञ्चगव्यमिति प्राहुः पवित्रं कायशोधनम् ।।

गायत्र्या[१] चैव गोमूत्रं 'गन्धद्वारे'ति[२] गोमयम्।
'आप्यायस्वे'ति[३] च क्षीरं 'दधिक्राव्णो'ति[४] वै दधि ।।
'तेजोऽसि शुक्रमि'[५]त्याज्यं 'देवस्य त्वा'[६] कुशोदकम् ।।
इति

एतद्विधिस्तु कृच्छ्र[७]प्रकरणे लिखितः।

पञ्चरत्नानि—

कनकं कुलिशं नीलं पद्मरागं च मौक्तिकम्।

पञ्चपल्लवाः—

अश्वत्थोदुम्बरप्लक्ष-चूतन्यग्रोधपल्लवाः ।
पञ्चभङ्ग इति प्रोक्ताः सर्वकर्मसु शोभनाः ।।

---

१. ऋ. वे. ३/६२/१० etc.
२. श्रीसूक्तम् (खिलानि, ११) ९।
३. ऋ. वे. १/९१/१६, १७।
४. ऋ. वे. ४/३९/६।
५. वा. सं. २२/१।
६. वा. सं. १/१०, २१, २४ etc.
७. कृच्छ्र।

सर्वौषधयः—

मुरा-मांसी-वचा[१]-कुष्टं[२] शैलेयं रञ्जनी[३]द्वयम्।
धात्री[४]-चन्दन[५]-मुस्तं च सर्वौषधिगणः स्मृतः ॥

सप्तमृत्तिकाः—

अश्वस्थानाद् गजस्थानाद् वल्मीकात् सङ्गमाद् ह्रदात्।[६]
चतुष्पथाच्च गोष्ठाच्च मृत्तिकाः सप्तधा स्मृताः ॥

इतराणि तु प्रकृतानुपयोगितया न लिखितानि।

।। अथ तद्दिनकृत्यम्।।

भविष्योत्तरे[७]—

उत्सवं कारयित्वा तु तौर्यत्रिकपुरःसरम्।
चलत्पताकसौधं तु हेमकुण्डोपशोभितम् ॥

पुरं कृत्वाऽभिवादाढ्यं[८] घण्टाघर्घरसंकुलम्।
पौरनारीजनक्षिप्त[९]लाजैः शोभितचत्वरम् ॥

चतुर्हस्तप्रमाणेन वेदीं तत्र समे स्थले।
हस्तमात्रं तथा कुर्यादुच्छ्रायेण विचक्षणः ॥

मण्डलं कारयेत्तत्र सर्वतोभद्रसंज्ञकम्।
पङ्कजं कारयेन्मध्ये युक्तं कर्णिकया शुभम् ॥

श्वेतवस्त्रयुगच्छन्नं चन्द्रातपविभूषितम्।
चामरं तत्र शय्यां च पीठमर्घ्यादिकं न्यसेन् ॥

---

१. वग।
२. कुष्ठं।
३. रजवी।
४. शटी।
५. चम्पक।
६. संगमाद्धवात।
७. These verses are not found in the printed edition (Bombay) of Bhavişya Purāṇa,
८. °द्याम्।
९. °जनाक्षिप्त।

लक्ष्मीनारायणं देवं रौप्यसिंहासनोपरि।
स्थापयेत् पञ्चदशभिः सुवर्णस्य विचक्षणः।
माषै[१]र्द्वादशभिर्वापि पञ्चभिर्वापि निर्मितम्॥

गौरसर्षपकल्केन समालभ्य तनुं स्वकम्।
राज्ञा स्नानं ततः कार्यमलक्ष्मीनाशनं परम्॥

उद्वृत्य देहं च तथा सर्वौषधियुतैर्जलैः।
स्नानं कृत्वा नवं वस्त्रं गृहीत्वाच्छादनं ततः॥
स्रष्टव्यं मङ्गलशतं गीतवादित्रनर्तनैः॥

ततो नारायणं शुक्रं चन्द्रं चैव बृहस्पतिम्।
ग्रहान् दिगधिपांश्चैव स्वैः स्वैर्मन्त्रैः समीहितः॥

संपूज्य धूपदीपाद्यैर्नैवेद्यैश्च पृथक् पृथक्।
प्रशस्तैर्वैदिकैर्मन्त्रैः कृत्वाऽग्निहवनं शुभम्॥

प्राशनं मार्जनं चैव दक्षिणां तदनन्तरम्।
ग्रामैर्गोभिश्च कनकैर्वासोभिस्तर्पयेद् द्विजान्॥

मङ्गलारोपणं कृत्वाऽभिषिञ्चेत् कलशोदकैः।
दम्पत्योरपि कुर्वीत आशीर्वादमतः परम्॥

अश्वाद्यारोहणो[२] राजा व्रजेद् देवादिदर्शनम्।
पुरप्रदक्षिणां[३]कृत्वा प्रविशेत् प्राङ्मुखः पुनः॥

षडर्घ्यवरणं कृत्वा स्त्रीणां नीराजना ततः।
अन्नं पुष्टिकरं ग्राह्यं प्रभूतघृतपायसम्॥

इति

---

१. मासैः।

२. रोहणे।

३. प्रदक्षिणं पुरः।

।।अथ सम्भाराः[१] ।।

होमद्रव्याणि । नवकलशाः । वस्त्रम् । घृतम् । पञ्चामृतम् । पञ्चगव्यम् । पञ्चरत्नानि । पञ्चवर्णचूर्णम् । तण्डुलाः । स्रुव । स्रुक् । नारिकेलफलानि । क्रमुकम् । आम्रादिपल्लवम् । ताम्बूलम् । सप्तमृत्तिकाः । सर्वौषधयः । तिलाः । यवाः । दीपाः । दूर्वा । अक्षतानि । भद्रासनम् । शरावाः । सहस्रधारा । पुष्पमाल्यम् । डोहलम्[?] । शुक्लोष्णीषः । चन्द्रातपः । कुशाः । समिधः । पीठम् । देवताः । चन्दनम् । नानाविधनैवेद्यम् । अस्त्रजातम् । अगुरुः । गुग्गुलुः । घण्टा । धूपावली । होमार्थं नदीबालुका । मङ्गलारोपणद्रव्याणि । गोमयम् । यथोक्तदक्षिणादीनि ॥

।। अथ क्रमः ।।

पूर्वदिने रात्रौ प्रहराभ्यन्तरे अधिवासः ।

प्रातर्नित्यकृत्यानन्तरं यथोक्तसमये यथोक्तस्थाने प्रथमतः वरुणपूजां कृत्वा, स्वस्तिवाचनम् । संकल्पः । वरणम् । दीपस्थापनम् । स्थण्डिलकरणम् । आचार्यात्मशुद्धिः । देवतायाः पञ्चामृतादिना पूजा । [पञ्च]भूसंस्कारः, अग्निस्थापनानन्तरं वा पूजा । अग्न्यासादनम् । राज्ञः स्थानम् । सिंहासनपूजा । छत्रादिपूजा । मन्त्रपूर्वकं क्षौमवस्त्रादिग्रहणम् । पवित्रकरणादिकं कृत्वा अग्नेर्दशकर्म । यागरक्षा । आघारावाज्यभागहोमः । स्विष्टकृत् । भूरादिपूर्णाहुतिः । प्रार्थना । प्राशनम् । मार्जनम् । दक्षिणादानम् । ब्राह्मणभोजनम् । शान्तिकरणम् । कलशाभिषेकः । मङ्गलारोपणम् । हस्तभूषादिव्यवहारः । नीराजना । अच्छिद्रावधारणम् । आशीर्वादः । ब्रह्मविसर्जनम् । भस्मतिलकग्रहणम् । अश्वारोहणम् । ग्रामप्रदक्षिणम् । पुनः प्रवेशः । षडर्घ्यकरणम् । अन्तःपुरे सपत्नीकाभिषेकः । नीराजना । तौर्यत्रिकादिकतोषणम् ॥

।। अथानुष्ठानविधिः ।।

पूर्वदिवसे छायामण्डपे सायं वरुणपूजां कृत्वा शंखतूर्यादिमङ्गलपुरस्सरं गन्धाधिवासः[२], बहिः शालारोपणं[३], हरिद्राधिवासः[४]

---

१. This is a list of the articles to be used in the ritual (after editorial correction of manifold scribal errors!) ।

२. गन्धादिवासं ।

३. शालारोपण ।

४. हरिद्राधिवासाः ।

प्रातर्नित्यकृत्यानन्तरं दैवज्ञोक्तपुण्यसमये राजा ब्राह्मणानुमतः, सुप्रक्षालितपादः, सुवसनः, सुपवित्रसुवर्णमुद्रिकामुद्रितकरः, मङ्गलघोषे क्रियमाणे द्विजान् पुरस्कृत्य होमस्थाने प्रविशेत्।

उपलिप्ते शुचौ देशे नीवारचूर्णमण्डले दीपान् प्रस्थापयेत्, तत्र कलशं वारिपूरितम् आम्रादिपल्लवयुतं दध्यक्षतभूषितं पञ्चरत्न-सर्वौषधि-सप्तमृत्तिकादियुतं[१] वस्त्रवेष्टितग्रीवं सनारिकेल-तण्डुल-शरावपिहितमुखं धान्याधारे स्थापयेत्।

तत्पश्चात् चतुरस्रं कुण्डं स्थण्डिलं वा कारयेत्। नित्यनैमित्तिकहोमे स्थण्डिलं कुर्याद्, अन्यत्र अनियमः। स्थण्डिलं च कर्तृहस्तेन[२] हस्तमात्रविस्तीर्णं चतुरङ्गुलसमुच्छ्रितम्। वैश्यस्य द्व्यङ्गुलम्।

तस्येशाने प्रधानदेवतापूजार्थं पञ्चवर्णचूर्णेन मण्डलकरणम्। तत्र खट्वायां रजते वा तूलिकास्थापनम्। पूर्वाद्यष्टदिक्षु दुग्धदध्याज्यशर्करामधुतीर्थ [= तीर्थोदक] फलोदक-पुष्पोदकस्थापनम् अष्टकलशेषु। तत्रोपरि फलपुष्पयुतं वितानं बध्नीयात्। होमद्रव्याणां स्थापनम्। समीपे इष्टदेवतां निधाय कायादीन् उपवेश्य मण्डलद्रव्याणां स्थापनम्॥

यजमानाचार्यौ[३] प्राङ्मुखावुपवेश्य ब्रह्माणमुत्तरत उपवेशयेत्। सदस्यादीनामपि तथैवोपवेशनम्।

तत्रादौ कलशान्तरे वरुणपूजा। स्वस्तिवाचनपूर्वकं यजमानस्य संकल्पः, यथा—

गन्धपुष्पाक्षतफलसहितं जलपूर्णं ताम्रपात्रं गृहीत्वा देशकालवाक्यानन्तरम् 'अमुकसगोत्रोऽमुकवर्मा प्रजापालनादियथोक्तराजधर्मानुष्ठानार्थं *ब्रह्माण्डपुराणो*क्तविधिना राज्यभिषेककर्माहं कुर्वीय'। ततो वैकल्पिकावधारणम्॥

स्वयमुत्तराभिमुखः प्राङ्मुखमाचार्यमासनादिनाऽर्चयित्वा गन्धपुष्पाक्षतनारिकेलफल-कुण्डलमुद्रिकासहितं वासोत्तरीयवस्त्रं गृहीत्वा वर्मान्तं वाक्यमुच्चार्य मम कर्तव्येऽस्मिन् राज्याभिषेककर्मणि आचार्यकर्म कर्त्तुम् अनेन गन्धपुष्पाक्षतनारिकेलफल-कुण्डल-मुद्रिका-सहितेन वासोयुगलेन आचार्यत्वेन त्वामहं [वृणे] इति। यथाविहितेत्यादि। आचार्यं वृत्वा ब्रह्माणं वृणुयात्। 'कर्त्तव्येऽस्मिन् राज्याभिषेकाङ्गहोमकर्मणि कृताकृतावेक्षकत्वेन ब्रह्माणं त्वामहं वृणे' इति विशेषः। एवं यथोक्तकर्मोपदर्शनार्थं सदस्यादीनामपि वरणम्।

ततः कुण्डे स्थण्डिले वा पञ्चभूसंस्कारान् कृत्वा सरस्वती-नामाग्नेः स्थापनम्। लक्ष्मीं ध्यात्वा इध्मदानम्।

---

१. मृत्तिकान्युतम्।

२. कर्तृहस्ते।

३. यजमानाचार्यो।

ततः आचार्यो भूतशुद्धि-प्रणव-मातृकां कृत्वा अर्घ्यसंस्कारं कुर्यात्। तेनोदकेन संभारद्रव्याणि आत्मानं च प्रोक्षयेत् तदर्घं कृत्वा पुनरर्घ्यं कुर्यात्। अत्रैव गणपत्यादि[१]-पूजेति कश्चित्।

तत्र लक्ष्मीनारायणप्रतिमां पञ्चामृतेन स्नापयित्वा, ताम्रपात्रे कृत्वा, रौप्यसिंहासने खट्वोपरि तूलिकां दत्त्वा तदुपरि स्थापयेत्॥ तदुत्तरतः कनकमयीं दुर्गां स्नापयित्वा स्थापनम्।

द्वादशाक्षरमन्त्रेण अष्टाक्षरमन्त्रेण वा 'तद् विष्णो'रिति (ऋ० १/२२/२०) 'त्रीणि पदे'ति (ऋ० १/२२/१८) वैदिकमन्त्रैः षोडशोपचारेण लक्ष्मीनारायणं पूजयेत्॥

द्वादशाक्षरवासुदेवमन्त्रस्य प्रजापतिः ऋषिः, गायत्रीच्छन्दः, परमात्मा देवता, ॐ बीजं, नमः शक्तिः, पूजायां विनियोगः। अक्षरयुग्मैर्हृदयादिषडङ्गानि।

ध्यानम्—

शंखचक्रधरं शान्तं नारायणमनामयम्।
लक्ष्मीसंस्थितवामाङ्गं तथाऽभयकरं प्रभुम्॥

किरीटकुण्डलधरं नानामण्डनशोभितम्।
राजत्कौस्तुभमालाख्यं श्रीवत्साङ्कितवक्षसम्॥

पीताम्बरधरं देवं सुरासुरनमस्कृतम्।
स याति सर्वश्रेयांसि विश्वासं कुरु भूपते॥

इति ध्यात्वा बिल्व[२]मुद्रां हृद्देशे दत्वा श्रीधरं देवं गन्धाद्यैर्मानसै[३][रुपचारै]र्यजेत्॥

'सशक्तिबलवाहनाय सायुधाय नारायणाय नमः' इति गन्धपुष्पधूपदीपनैवेद्याचमनताम्बूलैः पूजयेत्।

ततोऽर्घ्यजलेन प्रतिमां संप्रोक्ष्य मन्त्रमष्टधा जप्त्वा मूलेनावाहयेत्।

यथा[विहितं]पुष्पाञ्जलिं गृहीत्वा मूलमुच्चार्य निजदेहात्तेजः स्वदक्षनासारन्ध्रेण बहिष्कृष्य पुष्पाञ्जलौ चिन्तयित्वा प्रतिमायां वामनासारन्ध्रेण प्रवेश्य तत्प्रतिमातेजसोश्चैक्यं[४] चिन्तयेत्॥

---

१. वाणपत्यादि।
२. बिल्य।
३. मानस्यै।
४. तेजयो चैक्यं।

आवाहनादि मुद्राचतुष्टयं दर्शयेत्।

ततो मूलेनैव आसनादि-पुष्पाद्युपचारान्तं दद्यात्। आसनादि मुद्रादर्शनम्।।

ततः पूर्वे 'त्रातारमिन्द्रम्' (ऋ० ६/४७/११) इति मन्त्रेण शक्रं पूजयेत्।

एवं दक्षिणे 'सोमं राजानम्' (ऋ० १०/१४१/३) इति सोमम्।

पश्चिमे बृहस्पतिम्। उत्तरे अम्बिकाम्। आग्नेये गणेशम्।

नैऋते क्षेत्रपालम्। वायव्ये भृगून्। ईशाने नारदम्॥

[ततः] अष्टकलशेषु दिक्पालपूजा।

ततो धूपदीपनैवेद्याचमनताम्बूलपुष्पाञ्जलित्रयजपनमस्कारान् कुर्यात्।

ततो गृह्योक्तविधिना आचार्योऽग्निसंस्कारं कुर्यात्। पञ्चभूसंस्कारान् कृत्वाऽग्निमुपसमाधाय, दक्षिणतो ब्रह्माणमुपवेश्य, प्रणीतां[1] परिस्तीर्य गात्रासादने आज्यचरुसमिधामासादनानन्तरम्—

क्षौमवस्त्रद्वयम्। यज्ञोपवीतम्। सुवर्णोत्तरीयम्। स्रजम्। उष्णीषम्। मुकुटम्। अलंकरणम्। छत्रम्। चामरम्। खड्गम्। चर्म। धनुः। शरान्। शर्वलाम्। ध्वजम्। पताकाम्, वीणा-वीर-काहालादिकमासाद्य पूर्वोक्तवेदिकोपरि सपत्नीकं राजानं ब्राह्मणोऽभिषिञ्चेत्॥

वामनपुराणे—

"ततश्च कुर्यान्निजजातिधर्मं देशानुशिष्टं कुलधर्ममग्र्यम्॥"

स्वगोत्रधर्मं न हि संत्यजेच्च इति।

नारदीये—

'वृद्धाचाराः परिग्राह्यास्तस्माच्छ्रेयोऽर्थिभिर्नरैः'।

इत्यादिवचनादेः देशकुलाचाराद्यविरोधि-शास्त्रप्रसिद्ध-शास्त्रोक्तविधिनैवाभिषेकं कुर्यात्॥

ततः हस्तमात्रोच्छ्रितां चतुर्हस्तपरिमितां वेदीं निर्माय तां चन्द्रातपपुष्पचामरादिना मण्डयित्वा, मध्ये भद्रासनोपरि मृगचर्मास्तीर्य, चतुष्कोणे घृतपूर्णदीपान् प्रज्वाल्य, भद्रासने सपत्नीकं राजानमुपवेश्य, सम्मुखे दर्पणं संस्थाप्य अभिषेकं कुर्यात्।

---

१. प्रणीय।

तद्यथा—

वेदीं चतुःपार्श्वं वस्त्रैराच्छाद्य उपरि सहस्रधारां धृत्वा 'सहस्राक्ष'मन्त्रेण (मानव गृ० सू० २/१४/२६, याज्ञवल्क्य स्मृतिः ११/२८९-२८३) अभिषेकः।

प्रथमं मृत्तिकास्नानमौषधैस्तदनन्तरम्।
ततः पञ्चामृतैः स्नानं ततस्तु फलपुष्पकैः॥

सर्वतीर्थोदकैश्चैव तथा तीर्थोदकेन वै।
ततो गन्धादिभिः स्नानमेवं स्नानविधिः स्मृतः॥

अन्यमते—

आदौ तीर्थोदकैः स्नानं ततः पञ्चामृतैरपि।
कुशोदकैस्तृतीयं च चतुर्थन्तु फलोदकैः॥

कषायनीरैः पञ्चमं षष्ठं सर्वौषधिजलैः।
सप्तमं गन्धतोयेन ततः शुद्धोदकेन च।

एवमभिषेकानन्तरं क्षौमवस्त्रं परिदध्यान् मन्त्रेण—

"ॐ परिधत्त वाससैन्यं शतायुषं कृणुत दीर्घमायुः।
शतं च जीवामि शरदः सुवर्चा वसूनि गन्धे विभृतासि जीवन्॥
(हिरण्यकेशी गृ० सू० १.४.२)

आचम्य यज्ञोपवीतमन्त्रेण ["यज्ञोपवीतं परमं पवित्रं प्रजापतेर्यत् सहजं पुरस्तात् आयुष्यमग्र्यं प्रतिमुञ्च शुभ्रं यज्ञोपवीतं बलमस्तु तेजः॥" Ed.] यज्ञोपवीतग्रहणम्॥

द्विराचमनम्॥ 'सुपर्णं वस्ते मृग' इत्युत्तरीय ग्रहणम्—

"सुपर्णं वस्ते मृगो अस्या दन्तो गोभिः संनद्धा पतति प्रभूता।
यत्रो नरः सं च वि च द्रवन्ति तत्रास्मभ्यमिषवः शर्म यंसन्॥"
(ऋ० वे० ६/७५/११, वा० सं० २९/४८)

वस्त्रोत्तरीयग्रहणे—

"यशसा मा द्यावापृथिवी"ति (पारस्कर गृ० सू० २, ६, २१ मानव गृ० सू० १, ९ २७)।

"या आहरद् [जमदग्निः]" (पारस्कर गृ० सू० २/६/२३) *इति स्रग्ग्रहणम्।*

"युवा सुवासा [परिवीत आगात्]" (ऋ० वे० ३/८/४, मै० सं० ४/१३/२ काठक सं० १५/१२, ऐ० ब्रा० २/२/२९, अन्यत्रापि) *इत्युष्णीषग्रहणम्* ॥

स्त्रीवस्त्रपरिधाने "आकूतं चाकूतिश्च" (तै० सं० ३/४/४/२, मै० सं० २/४/१४, पारस्कर गृ० सू० १/४/९) इति मन्त्रः ॥

मुकुटग्रहणे मन्त्रः—

हिरण्यशृङ्गोऽयो अस्य पादा मनोजवा अवर इन्द्र आसीत्।
देवा इदस्य हविरद्यमायन् यो अर्वन्तं प्रथमो अध्यतिष्ठत्॥

(ऋ० वे० १, १६३, ९, वा० सं० २९/२०, तै० सं० ४/६/७/४)

"यद्यशोऽप्सरसामिन्द्रः" (पारस्कर गृ० सू० २/६/२४)

इति शिरसि *मालाग्रहणम्*।

"अलङ्करणमसि [भूयोऽलङ्करणं भूयात्"] (पारस्कर गृ० सू० २/६/२६)

इत्यनेन *अलङ्कारान्*।

"वृत्रस्य कनीनकाऽसि" (वा० सं० काण्व ४/२/१) इति *कज्जलम्*,

"समिद्धोऽग्नि" रिति वा[१] ॥

"सिन्धोरिव प्राध्वने शू[धनाशो]"[२] (ऋ० वे० ४/५८/७, वा० सं० १७/९५ कठ सं० ४०/७) इति *सिन्दूरं* गृह्णीयात्।

राजा चाग्नेः पश्चादुपविशति ॥

।। सिंहासनपूजा ।।

ततो आचार्यः सिंहासनं पूजयेत्।

यथा—

स च सामान्यार्घ्यं विधाय सिंहासनं पञ्चगव्यादिना सेचयित्वा— सिंहासनाधारे 'रत्नसिंहासनाय नमः'. तदुपरि कालाग्निरुद्राय, कूर्माय, आधारशक्तये, अनन्ताय, क्षिति-

---

१. There are four Mantras with this *pratika* in the Vedic literature. It is dificult to decide which one of the following is meant :
समिद्धोऽग्निरश्विना— अ० वे० ७/७३/२, वा० सं० २०/५५, समिद्धोऽग्निर्दिवि— ऋ० वे० ५/२८/१, समिद्धोऽग्निर्निहितः पृथिव्याम्— ऋ० वे० २/३/१, समिद्धोऽग्निः समिधा— अ० वे० १३/१/२८. वा सं० २१/१२, मै० सं० ३/११/११ का० सं०, तै० ब्रा०।

२. 'सिन्धोरिव प्राध्वनेषु'

मण्डलाय। आग्नेयादिदिक्षु[१]—धर्माय, ज्ञानाय, वैराग्याय, ऐश्वर्याय। पूर्वादिदिक्षु— अधर्माय, अज्ञानाय, अवैराग्याय, अनैश्वर्याय। ऊर्ध्वे[२] 'वास्तोष्पतये ब्रह्मणे नमः' इति गन्धादिभिः पूजयेत्।

ततो 'भूरसी' ति (वा० सं० १३/१८, तै० सं० ४/२/९/१, ७/१/१२/१) मन्त्रेण धरित्रीं पूजयेत्। अर्घ्यदाने विशेषः—

ॐ विष्णुपत्नीं महीं देवीं माधवीं माधवप्रियाम्।
लक्ष्मीं प्रियसखीं देवीं नमाम्यच्युतवल्लभाम्॥

ततो राजा गणपत्यादिदेवेभ्यः पुष्पाञ्जलिं दत्त्वा, प्रदक्षिणमारभ्य...[३] मन्त्रेण सिंहासने प्रविशेत्। सिंहासनस्य दक्षिणपार्श्वे तिष्ठन् "इदं विष्णुः" (ऋ० वे० १/२२।१७, वा० सं० ५/१५, अ० वे० ७/२६/४) इतिमन्त्रेण पादेनारोहणं कुर्यात्।

"भद्रं कर्णेभिः" (ऋ० वे० १/८९/८, वा० सं० २५/२१) इति मन्त्रेण सुखासने उपविशेत्।

[ततः] "उत्तिष्ठ ब्रह्मणस्पते" [वा० सं० ३४/५६], "प्र नूनं ब्रह्मणस्पतिः" [वा० सं० ३४/५७], "ब्रह्मणस्पते त्वमस्य यन्ता" [वा० सं० ३४/५८][४] इति कण्डिका[५] त्रयं पठेत्

ततो *वीणावादनं* कृत्वा गायति[६] "वीणागणगिन उपसमेता भवन्ति। तानध्वर्युः संप्रेष्यति। वीणागणगिनऽइत्याह पुराणैरिमं यजमानं राजभिः साधुकृद्भिः संगायतेति। तं ते तथा संगायन्ती"ति[७] (श० ब्रा० १३/४/३/३) श्रुतेः।

"नर्माय पुँश्चलूं, हसाय कारिं, यादसे शाबल्यां, ग्रामण्यं गणकमभिक्रोशकं तान्महसे वीणावादं पाणिघ्नं तूणवध्मं तान् नृत्तायानन्दाय तलवम्"। (वा० सं० ३०/२०)।। प्रतिश्रुत्कायेति—

---

१. दिषु।
२. उद्धवे।
३. The mention of the relevant Mantra is missing in the MS.
४. These three Mantras are quoted in the MS in full in a highly corrupt form.
५. कर्णिका।
६. गायत्रि।
७. The whole quote is very corrupt in our MS.

[प्रतिश्रुत्काया अर्तनं घोषाय भषमन्ताय बहुवादिनमनन्ताय मूकं शब्दायाडम्बरघातं महसे वीणावादं क्रोशाय तूणवध्ममवरस्पराय शंखध्मम्...", (वा० सं० ३०/१९)] इति *शंखवादनम्*।[१]

वीरकाहालवादने "त्वष्टा वीरम्" (वा० सं० २९/९, तै० सं० ५/१/११/३, मै० सं० ३/१६/२) इति पठेत्।

"उदुत्तममि"ति मन्त्रेण (ऋ० वे० १/२४/१५, वा० सं० १२/१२, अ० वे० ७/८३/२, तै० सं० १/५/११/३ etc.) छत्रं गृहीत्वा देवं समर्प्य राज्ञः सन्निधाने दध्यात् "बृहस्पतेश्छर्दिरसि पाप्मनो मामन्तर्धेहि, तेजसो यशसो मा अन्तर्धेहि" (पारस्कर गृ० सू० २/६/२९) इति मन्त्रेण।

चामरम्– "अक्षराजाय कितवम्... गोघातमिति" (वा० सं० ३०/१८)

खड्गम्– "असि यमो अस्यादित्यो अर्वन्"... आहुस्ते त्रीणि दिव बन्धनानि" (ऋ० वे० १/१६३/३, वा० सं० २९/२४, तै० सं० ४/६/७/१, कठ० सं० ४०/६) इति।

चर्म– मर्माणि ते वर्मणा छादयामि... जयन्तं त्वानु देवा मदन्तु (ऋ० वे० ६/७५/१८, वा० सं० १७/४९, सा० वे० २/१२२०, अ० वे० ७/११८।१)

धनुः– "त्वं यविष्ठ दाशुषो नॄंः पाहि शृणुधी गिरः, रक्षा तोकमुत त्मना" (ऋ० वे० ८/८४/३, वा० सं० १३/५२, १८/७७, सा० वे० २/५९६, मै० सं० २/१३।११ कठ सं० ७/१६, श० ब्रा० ७/५/२/३९), "धन्वना गा धन्वनाजिं जयेम... धन्वना सर्वाः प्रदिशो जयेम (ऋ० वे० ६/७५/२, वा० सं० २९/३९, तै० सं० ४/६/६/१, मै० सं० ३/१६/३, ३/१८५/१२,) इति धनुः।

शराः– "वीभत्सायै पौल्कसं, वर्णाय हिरण्यकारं... सं शराय प्रच्छिदम्" (वा० सं० ३०/१७) इति शराः

"अत्रा ते रूपमुत्तममपश्यं जिगीषमाणामिष आ पदे गोः (ऋ० १/२६६/७, वा० सं० २९/१८, वा स० कण्व ३१/३/३० तै० सं० ४/६/७/३) "अनु त्वा रथो अनु मर्यो अर्वन्... ममिरे वीर्यं ते" (ऋ० १/१६३/८, वा० सं० २९/१९ तै० सं० ४/६/७/३) इति द्वाभ्यां ध्वजपताकादि **राजचिह्नानि** धारयेत्।

अतः परं राजशब्दोच्चारणं कर्त्तव्यम्।

---

१. शंखवादने।

प्रतिनिधिद्वारा राजा नित्य-नैमित्तिककर्म कुर्यात्। काम्ये तु प्रतिनिधिर्नास्तीति आहुः।

तत आचार्यः पवित्रकरणादि—पर्य्युक्षणान्तं कर्म कृत्वा अग्निं पञ्चाक्षरमन्त्रेण संपूज्य *अग्नेर्दश कर्म* कुर्यात्—

"सप्त ते अग्ने सप्त जिह्वाः" (वा० सं० १७/७९, तै० सं० १/५/२/४, मै० सं० १/६/२, कठ सं० ७/१४) इति *गर्भाधानम्*। मरुतनामाग्नये स्वाहा॥ "स्वस्ति न इन्द्रः ...' (ऋ० वे० १/२९/६, वा० सं० २५/९, सा० वे० २/१२२५, मै० सं० ४/९/२७, क० सं० ३५/९) इति *पुंसवने*। चन्द्र नामाग्नयेस्वाहा॥ "समिन्द्र णो मनसा नेषि गोभिः" (ऋ० वे० ५/४२/४) इति *सीमन्तोन्नयने*। मङ्गलनामाग्नये स्वाहा॥" प्राणाय मे वर्चोदा वर्चसे पवस्व..." (वा० सं० ७/२७, वा० सं० कण्व ९/१/१, तै० सं० ३/२/३/१) इति *जातकर्मणि*। प्रगग्ज[?]नामाग्नये स्वाहा॥ "काय स्वाहा, कस्मै स्वाहा... विज्ञातादित्यै स्वाहा" (वा० सं० २२/२०, तै० सं० ७/३/१५/१, मै० सं० ३/१२/५) इति *नामकर्मणि*। पार्थिव-नामाग्नये स्वाहा॥ "अन्नपतेऽन्नस्य नो देहि" (वा० सं० ११/८३, तै० सं० ४/२/३/१, मै० सं० २/१०/१) *इत्यन्नप्राशने*। शुचिनामाग्नये स्वाहा॥ "शिवो नामासि..." (वा० सं० ३/६३ कौ० सू० ५/२/१७, पारस्कर गृ० सू० २/१/११) इति *चूडाकरणे*। षड्य[?]नामाग्नये स्वाहा॥ "व्रतं कृणु व्रतं कृणुताग्निर्ब्रह्माग्निर्यज्ञो वनस्पतिर्यज्ञियः" (वा० सं० कण्व ४/५/१, वा० सं० ४/११, तै० सं० ६/१/४/४, कठ सं० २/४, २३/५, श० ब्रा० ३/२/२/७) [इति *व्रतबन्धे*][1]। समुद्भवनामाग्नये स्वाहा॥ "आ कृष्णेन रजसा वर्तमानः..." (ऋ० वे० १/३५/२, वा सं० ३३/४३, ३४/३१, तै० सं० ३/४/११/२, मै० सं० ४/१२/६) इति *समावतने*। सूर्यनामाग्नये स्वाहा॥ "त्र्यम्बकं यजामहे सुगन्धिं पतिवेदनम्। उर्वारुकमिव बन्धनादितो मुक्षीय मामुतः" (वा० सं० ३/६०, cf. also ऋ० वे० ७/५९/१२, तै० सं० १/८/६/२, मै० सं० १/१०/४, १/१४४।१२, कठ सं० ९/७, ३६/१४, श० ब्रा० २/६/२/१२, १४) इति *पत्नीसंयोजने*। योजकनामाग्नये स्वाहा॥

ततोऽग्नेः[2] पञ्चोपचारेण पूजनम् पूर्ववत्। रक्षा करणम्। मृतामृतसंज्ञा। आघारावाज्यभागौ हुत्वा पुण्याहवाचनम्।

---

१. Supplied by the Editor.

२. अग्निम्।

"अद्यामुक-सगोत्रस्य[१] अमुकशर्मणो राज्याभिषेकाङ्ग[तया] होमकर्मारम्भः क्रियते" इत्यादि[२] [संकल्पपूर्वकं][३] ऋषिच्छन्दोदेवताविनियोगं कृत्वा मूलमन्त्रेण समिदाज्यचरूणां प्रत्येकम् अष्टोत्तरशतं हुत्वा ग्रह-दिक्पालहोमः। स्विष्टकृत्। भूरादयः।

"मूर्धानं दिवो अरतिं पृथिव्याः..." (ऋ० वे० ६/७/१, वा० सं० ७/२४, ३३/८, तै० सं० १/४/१३/१, ६/५/२/१ मै० सं० १/३/१५) इति पठित्वा स्वाहा-वौषडन्तो।[४] यजमानस्यारा[५]त्तिष्ठतो होमः।

अत्र पृथगाज्यसंस्कारं कुर्वन्ति। तत्र मूलं न पश्यामः।

चतुर्गृहीतग्रहणं फलपुष्पाक्षतादिसंयोगसमाचारात्। आपावकपूर्णाहुतेरतिदेशे प्रमाण-सत्त्वात् पृथगाज्यसंस्कारः,

"पुनस्त्वादित्या रुद्रा वसवः समिन्धताम्" (वा० स० १२/४४, तै० सं० ४/२/३/४, ५/२/२/५, मै० सं० १/७/१ कठ सं० ८/१४, ३८/१२, श० ब्रा० ६/६/४/१२) इति आहुतिद्वयं समाचारात्।

"अग्निं प्रज्वलितं वन्दे..." इति प्रार्थना।

प्राशनं। मार्जनम्।

तेन कलशेन यजमानस्य होमस्त्रग्विभूषितस्य ब्राह्मणचतुष्टयेन प्राङ्मुखेनाभिषेकः स्वशाखोक्तमन्त्रैः[६]—

"वायव्यैर्वायव्यान्याप्नोति..." (वा० सं० १९/२७)

"तां सवितु[७]र्वरेण्यस्य चित्राम्..." (वा० सं० १७/७४, तै० सं० ४/६/५/४, ५/४/७/४, मै० सं० २/१०/६)

"अश्विनोर्भैषज्येन तेजसे ब्रह्मवर्चसायाभिषिञ्चामि..." (वा०·सं० २०/३, तै० ब्रा० २/६/५/२, आप० श्रौ० सू० १९/९/१३)

"इन्द्रः सुत्रामा हृदयेन[८] सत्यम्..." (वा० सं० १९/८५ मै० सं० ३/११/९, ३/१५३/१२, कठ सं० ३८/३, तै० ब्रा० २/६/४/३)

---

१. अमुकस्य गोत्रस्य।
२. यदेत्यादि।
३. Supplied by the Editor.
४. वौषडन्ते।
५. यजमानान्यारान्धे।
६. मन्त्रेण।
७. ताच्चसवितुः
८. हृदये।

"तेन मामभिषिञ्चामि श्रियै..." (पारस्कर गृ० सू० २/६/११)

"येन श्रियमकृणुताम्[१]..." (पारस्कर गृह्य० २/६/१२)

"सोमस्य त्वा द्युम्नेनाभिषिञ्चामि अग्नेर्भ्राजसा सूर्यस्य वर्चसा इन्द्रस्येन्द्रियेण [+ मरुतामोजसा", (वा० सं० १०/१७, कण्व ११/६/१, श० ब्रा० ५/४/२/२)।

अथैनम् अभिषेकं कृत्वा[२] कृष्णविषाणयानुविनयन्तीति श्रुतेः[३]। स्मार्तमन्त्रैस्तु "सुरास्त्वामभिषिञ्चन्तु" (वराहमिहिरकृत – बृहत्संहिता, ४८/५५-७०) इत्यादि वैकल्पिकमन्त्राभिषेकः[४]।

नागाङ्गनाष्टादशमातरश्च श्रीः शारदा शैलसुताहिपत्न्यः।
एतेऽभिषेकं नृपतेः सपत्न्या मुञ्चन्तु मेघाः कुसुमस्य वृष्टिम्॥

गन्धर्वविद्याधरकिन्नराद्याः दिक्कुञ्जराष्टौ चिरजीविनश्च।
एतेऽभिषेकं नृपतेः सपत्न्या मुञ्चन्तु मेघाः कुसुमस्य वृष्टिम्॥

ग्रहाश्च तारा करणा मुहूर्ताः योगाश्च लग्नास्तिथिराशयश्च।
एतेऽभिषेकं नृपतेः सपत्न्या मुञ्चन्तु मेघाः कुसुमस्य वृष्टिम्॥

गंगादिनद्यः सरितः समुद्रास्तीर्थैरनेकैर्बहुभिर्जलेन।
स्नाने समायान्तु सदा नृयुग्मं मुञ्चन्तु मेघाः कुसुमस्य वृष्टिम्।

अपरं वारद्वयम्॥

अथैनं पूर्वाभिषेकेना[णा]भिपतन्तीति श्रुतेः।

"सविता त्वा प्रसवानां सुवताम् अग्निर्गृहपतीनां सोमो वनस्पतीनाम्। बृहस्पतिर्वाच इन्द्रो ज्यैष्ठ्याय रुद्रः पशुभ्यो मित्रः सत्यो वरुणो धर्मपतीनाम्। इमं देवा असपत्नं सुवध्वं महते क्षत्राय महते ज्यैष्ठ्याय महते जानराज्यायेन्द्रस्येन्द्रियाय। इमममुष्य पुत्रममुष्यै पुत्रमस्यै विशः, एष वः कुरवो राजा सोमोऽस्माकं ब्राह्मणानां राजा" (वा० सं० ९/३९, ४०, वा० सं० कण्व ११/३/१-३, श० ब्रा० ५/३/३/११, ९/४/३/१६, मै० सं० २/६/६, २/६७/१०, कठ सं० १५/५॥

अथैनं दक्षिणबाहुमभिवृत्याभिषिञ्चति—

---

१. मकृत्यताम्।

२. कृष्ण।

३. Cf. ŚB 5.3 4.2 which has अनुविमृष्टे for अनुविनयन्ति।

४. These verses occur in the context of *Pusvaśānti* of the king.

"देवस्य त्वा सवितुः प्रसवेऽश्विनोर्बाहुभ्यां पूष्णो हस्ताभ्यां सरस्वत्यै वाचो यन्तुर्यन्त्रिये दधामि बृहस्पतेष्ट्वा साम्राज्येनाभिषिञ्चामि" (वा० सं० ९/३०)॥

अथैनं कृष्णाजिनेना[१]भिषिञ्चति। अभिषेकानन्तरं[२] राजत्वमिति भट्टपादैः यजुषो[३]विधानेनाभिषेकः।

ततः पूर्वोक्तजलैः सर्वगन्धैर्यजमानं पृथग् जलेन स्नापयेयुः। सिक्ताम्बराणि परित्यज्य अन्यवासः परिधाय आचम्य मंगलारोपणम्। दक्षिणादानम्। प्रणीताविमोकः। देवता-ब्रह्मविसर्जनम्। अच्छिद्रावधारणम्। विष्णुस्मरणम्। **"उप श्वासय पृथिवीमुत द्यां पुरुत्रा ते मनुतां विष्ठितं जगत्। सदुन्दुभे सजूरिन्द्रेण देवैर्दूराद् दवीयो अप सेध शत्रून्"** (ऋ० वे० ६/४७/२९, वा० सं० २९/५५) इति तपोराशिप्रदानम्।[४]

तौर्य्यत्रिकादीनां तोषणम्। अतिथिसत्कारः।[५] ज्ञात्यादिभोजनम्।

दक्षिणादानानन्तरं रथं वा, गजं वा, अश्वं वा मण्डयित्वा आरोहणम्। प्रदक्षिणीकृत्य, देवताः दृष्ट्वा, प्राङ्मुखेन पुरं प्रविश्य, मंगलघोषैः 'अप्रतिरथं' (ऋ० वे० १०/१०३, वा० सं० १७/३३-४६, अ० वे० १९/१३ तै० सं० ५/४/६/३, श० ब्रा० ९/२/३/१,५) पठन्, स्नातकवत् षडर्घ्यकरणम्। गृहाभ्यन्तरे पुनः सपत्नीको मंगलाचरण-वन्दापनाऽऽशीर्वादादिकं कुर्यादिति शिष्टाः।

रथारोहणे– 'रथे तिष्ठन् नयति वाजिनः पुरः' (ऋ० ६/७५/६, वा० सं० २९/४३, तै० सं० ४/६/६/२)

हस्त्यारोहणे– 'अर्मेभ्यो हस्तिपं, जवायाश्वपं...' (वा० सं० ३०/११, तै० ब्रा० ३/४/१/९)

अश्वारोहणे– "आ जङ्घन्ति सान्वेषाम्..." (ऋ० वे० ६/७५/१३, वा० सं० २९/५०, तै० सं० ४/६/६/५)।

---

१. कृष्णाजिनोऽभि।
२. अभिषिञ्च्यानन्तरं।
३. यजुषा (could also be यजुषां)।
४. उपस्वात्मयराङ्गसीति तयोराशिप्रदानम्। The relevant verse from the RV & the VS has been supplied by the Editor.
५. संस्कारः।

अहःशेषं[१] समानीय इष्टैः शिष्टैश्च बन्धुभिः ।[२]
अनामिषं तु भुञ्जीत राजधर्मान् समाचरेत् ॥

॥ इति राज्याभिषेकविधिः ॥

अभिषेकादिगुणयुक्तस्य राज्ञः प्रजापालनं परमो धर्मः ॥

।। अथ राजनीतिः ।।

चत्वारिंशत् समा नीताः सेवया येन वै नृपः ।
ततः सेवां विना तस्मै भृत्यर्धं[३] कल्पयेत् सदा ॥

यावज्जीवं तु तत्पुत्रेऽक्षमे बाले[४] तदर्धकम् ।
भार्यायां वा सुशीलायां कन्यायां वा स्वश्रेयसे ॥

अष्टमांशं पारितोष्यं दद्याद् भृत्याय वत्सरे ।
कार्याष्टमांशं वा दद्यात् कार्यं द्रागधिकं कृतम् ॥

स्वामिकार्ये विनष्टो यस्तत्पुत्रे तद्भृतिं[५] वहेत् ।
यावद्बालोऽन्यथा पुत्रगुणान् दृष्ट्वा भृतिं[५] वहेत् ॥

षष्ठांशं वा चतुर्थांशं भृतेर्भृत्यस्य पालयेत् ।
दद्यात्तदर्धं भृत्याय द्वित्रिवर्षेऽखिलं तु वा ।
वाक्पारुष्यान्न्यूनर्[६] भृत्या स्वामी प्रबलदण्डतः ।
भृत्यं प्रशिक्षयेन्नित्यं शत्रुत्वं त्वपमानतः ॥

यथागुणान् स्वभृत्यांश्च प्रजाः संरञ्जयेन्नृपः ।
शाखाप्रदानतः कांश्चिदपरान् फलदानतः ॥

---

१. अहशेषं ।
२. बन्दुभि ।
३. भूत्यर्धं ।
४. ऽक्षमै बले ।
५. भूर्ति ।
६. नृप ।

अन्यान् सुचक्षुषा हासैस्तथा कोमलया गिरा।
सुभोजनैः सुवसनैस्ताम्बूलैश्च धनैरपि ॥

कांश्चित् सुकुशलप्रश्नैरधिकारप्रदानतः।
वाहनानां प्रदानेन योग्याभरणदानतः ॥

छत्रातपत्रचामरदीपिकानां प्रदानतः।
क्षमया प्रणिपातेन मानेनाभिगमेन च ॥

सत्कारेण च ज्ञानेन ह्यादरेण शमेन च।
प्रेम्णा समीपवासेन स्वार्धासनप्रदानतः।
सम्पूर्णासनदानेन स्तुत्योपकारकीर्तनान् ॥

(शुक्रनीति २/४१३-४२५)

यत्कार्ये विनियुक्ता ये कार्याङ्कैरङ्कयेच्च तान्।
लोहजैस्ताम्रजैरीतिभवै रजतसंभवैः ।
सौवर्णै रत्नजैर्वापि यथायोग्यैः स्वलाञ्छनैः।
प्रविज्ञानाय दूरात्तु वस्त्रैश्च मुकुटैरपि।
वाद्यवाहनभेदैश्च भृत्यान् कुर्यात् पृथक् पृथक्।
स्वविशिष्टं च यच्चिह्नं न दद्यात् कस्यचिन्नृपः ॥

दशप्रोक्ता पुरोधाद्या ब्राह्मणाः सर्व एव ते।
अभावे क्षत्रिया योज्यास्तदभावे तथोरुजाः।
नैव शूद्रास्तु संयोज्या गुणवन्तोऽपि पार्थिवैः ॥

भागग्राही क्षत्रियस्तु साहसाधिपतिश्च सः।
ग्रामपो ब्राह्मणो योज्यः कायस्थो लेखकस्तथा ॥

शुल्कग्राही तु वैश्यो हि प्रतिहारश्च पादजः।
सेनाधिपः क्षत्रियस्तु ब्राह्मणस्तदभावतः ॥

न वैश्यो न च वै शूद्रः कातरश्च कदाचन।
सेनापतिः शूर एव योज्यः सर्वासु जातिषु ॥

(शुक्रनीति २/४२६-४३२)

विद्यया कर्मणा शीलैः प्रजाः संरजयन् मुदा।
त्यागी च सत्त्व[१]संपन्नः सर्वान् कुर्याद् वशे स्वके।
शनैः शनैः प्रवर्द्धेत शुक्लपक्षमृगाङ्कवत्।
एवंवृत्तो नरपतिः[२] राज्यं प्राप्याप्यकंटकम्।
सहायवान् महामात्यश्चिरं भुंक्ते वसुन्धराम्॥

(शुक्रनीति २/५०, ५१)

प्रजानां रक्षणं दानमिज्याध्ययनमेव वा।
विषयेष्वप्रसक्तिश्च क्षत्रियस्य समासतः॥

(मनुः १/८९)

क्षत्रियस्यापि यो धर्मस्तं वक्ष्यामि नराधिप।
दद्याद्राजा न याचेत यजेत न च याजयेत्॥

नाध्यापयेदधीयीत प्रजाश्च परिपालयेत्।
नित्योद्युक्तो दस्युवधे रणे कुर्यात् पराक्रमम्॥

ये तु क्रतुभिरीजानाः श्रुतवन्तश्च पार्थिवाः।
ये तु युद्धे विजेतारस्ते तु लोकजितो नृपाः॥

(पद्मपुराणम्)

अविक्षतशरीरो हि संगराद् यो निवर्तते।
क्षत्रियस्य तु तत्कर्म नोभयत्र यशःप्रदम्॥

दानमध्ययनं यज्ञो राज्ञां क्षेमोऽभिधीयते।
तस्माद् राज्ञा महाराज द्रष्टव्यं(यष्टव्यं) धर्मशालिना।
प्रजाः स्वेषु (तु) धर्मेषु स्थापयेच्च महीपतिः।
धर्म्याण्येव हि कर्माणि कारयेत् सततं प्रजाः॥
परमां सिद्धिमाप्नोति नृपतिः परिपालनात्॥

(पद्मपुराणम्)

---

१. सत्य।
२. राजपत्रो in Chawkhamba Ed.

बहुनात्र किमुक्तेन संक्षेपादुच्यते मया।
प्रजापालनकृद्राजा कदाचिन्नावसीदति ।।

(पद्मपुराणम्)

युयुत्सा गर्हिता सद्भिः सम्मानैः सन्धिरुत्तमः।
मृत्युर्जयो वा युद्धेषु राजन्यानां वरानने ।।
अलोभी स्यात् प्रजावित्ते गृह्णीयात् सम्मितं करम्।
रक्षन्नंगीकृतं धर्मं पुत्रवत् पालयेत् प्रजाः ।।

(इति कालिकातन्त्रम्)

न्याय्यं युद्धं तथा सन्धिं कर्माण्यन्यानि यानि च
मन्त्रिभिः सह कुर्वीत विचार्य सर्वथा नृपः।
धर्मयुद्धेन योद्धव्यं, न्याय-दण्ड-पुरस्क्रियाः।
करणीया यथाशास्त्रं, सन्धिं कुर्याद् यथाबलम्।।

उपायैः साधयेत् कार्यं युद्धं सन्धिञ्च शत्रुभिः।
उपायानुगता सर्वा जयक्षेमविभूतयः ।।

स्याद् नीचसंगाद् विरतः सदा विद्वज्जनप्रियः
धीरो विपत्तौ दक्षश्च शीलवान् सम्मितव्ययी।
निपुणो दुर्गसंस्कारे शस्त्रशिक्षाविचक्षणः।
स्वसैन्यभावान्वेषी स्यात् शिक्षयेद् रणकौशलम्।।

न हन्यान् मूर्च्छितान् युद्धे त्यक्तशस्त्रान् पराङ्मुखान्।
बलान्नीतान् रिपून् देवि रिपुदारशिशूनपि ।।

जयलब्धानि वस्तूनि सन्धिप्राप्तानि यानि च।
वितरेत्तानि सैन्येभ्यो यथायोग्यविभागतः ।।

(कालिकातन्त्रम्)

शौर्यं वृत्तं च योद्धृणां ज्ञेयं राज्ञा पृथक् पृथक्।
बहुसैन्याधिपं नैकं कुर्यादात्महिते रतः ।।

नैकस्मिन् विश्वसेद् राजा नैकं न्याये नियोजयेत्।
साम्यं क्रीडोपहासञ्च नीचैः सह विवर्जयेत्॥

बहुश्रुतः स्वल्पभाषी जिज्ञासुर्ज्ञानवानपि।
बहुमानोऽपि निर्दम्भो धीरो दण्डप्रसादयोः॥

स्वयं वा चरदृष्ट्या वा प्रजाभावान् विलोकयेत्।
एवं स्वजन-भृत्यानां भावान् पश्येन्नराधिपः॥

क्रोधाद् दम्भात् प्रमादाद् वा सम्मानं शासनं तथा
सहसा नैव कर्तव्यं स्वामिना तत्त्वदर्शिना।
सैन्य-सेनाधिपामात्य-वनितापत्यसेवकाः ।
पालनीयाः, सदोषाश्चेद् दण्ड्या राज्ञा यथाविधि॥

उन्मत्तानसमर्थांश्च बालांश्च मृतबान्धवान्।
पीडाभिभूतान् वृद्धांश्च रक्षयेत् पितृवन्नृपः॥

(कालिकातन्त्रम्)

त्रयो धर्मा निवर्तन्ते ब्राह्मणात् क्षत्रियं प्रति।
अध्यापनं याजनं च तृतीयश्च प्रतिग्रहः।
रक्षणं क्षत्रियस्यैव विशिष्टं सर्वकर्मसु॥

(मनुः १०/७७)

ब्राह्मं प्राप्तेन संस्कारं क्षत्रियेण यथाविधि
सर्वस्यास्य यथान्यायं कर्तव्यं परिरक्षणम्
शस्त्रास्त्रभृत्त्वं क्षत्रस्य जीवानार्थं [प्रकल्पितम्]

(मनुः ७/२, १०/७९)

दण्डः शास्ति प्रजाः सर्वाः दण्ड एवाभिरक्षति।
दण्डः सुप्तेषु जागर्ति दण्डं धर्मं विदुर्बुधाः॥
यदि न प्रणयेद् राजा दण्डं दण्ड्येष्वतन्द्रितः।
शूले मत्स्यानिवापक्ष्यन् दुर्बलं बलवत्तराः॥

(मनुः ७/१८, २०)

स्वराष्ट्रे न्यायवृत्तः स्यात् भृशदण्डश्च शत्रुषु ।
सुहृत्स्वजिह्मः स्निग्धेषु ब्राह्मणेषु क्षमान्वितः ॥

(मनुः ७/३२)

तस्य भृत्यजनं ज्ञात्वा स्वकुटुम्बान् महीपतिः ।
श्रुतशीले च विज्ञाय वृत्तिं धर्म्यां प्रकल्पयेत्
कल्पयित्वाऽस्यवृत्तिं च रक्षेदेनं समन्ततः ।
राजा हि धर्मषड्भागं तस्मात् प्राप्नोति रक्षितात् ।

(मनुः ११/२२, २३)

क्षत्रियो बाहुवीर्येण[१] तरेदापदमात्मनः ॥

(मनु०, ११/३४ पूर्वार्द्धम्)

ये नियुक्तास्तु कार्येषु हन्युः कार्याणि कार्यिणाम् ।
धनोष्मणा पच्यमानास्तान् निःस्वान् कारयेन्नृपः ॥

(मनुः ९/२३१)

वार्षिकान्[२] चतुरो मासान् यथेन्द्रोऽभिप्रवर्षति ।
तथाभिवर्षेत् स्वं राष्ट्रं कार्यैरिन्द्रव्रतं चरन् ॥
अष्टौ मासान् यथाऽऽदित्यस्तोयं हरति रश्मिभिः ।
तथा हरेत् करं राष्ट्रात् नित्यमर्कव्रतं हि तत् ।

(मनुः ११/३०४-३०५)

रक्षणादार्यवृत्तानां कण्टकानां च शोधनात्
नरेन्द्रास्त्रिदिवं यान्ति प्रजापालनतत्पराः ।

(मनुः ९/२५३)

स्वाम्यमात्यौ पुरं राष्ट्रं कोषदण्डौ सुहृत्तथा ।
सप्त प्रकृतयो ह्येताः सप्तांगं राज्यमुच्यते ॥

(मनुः ९/२९४)

---

१. बहुवीर्येण ।
२. कर्षकान् ।

चारणोत्साहयोगेन क्रिययैव च कर्मणाम्।
स्वशक्तिं परशक्तिं च नित्यं विद्यान् महीपतिः ॥
(मनुः ९/२९८)

आरभेतैव कर्माणि श्रान्तः श्रान्तः पुनः पुनः ।
कर्माण्यारभमाणं हि पुरुषं श्रीर्निषेवते ॥
(मनुः ९/३००)

दत्त्वा धनं तु विप्रेभ्यः सर्वदण्डसमुत्थितम्
पुत्रे राज्यं समासृज्य कुर्वीत प्रायणं रणे ॥
(मनुः, ९/३२३)

परिपूर्णं यथा चन्द्रं दृष्ट्वा हृष्यन्ति मानवाः ।
तथा प्रकृतयो यस्मिन् स चान्द्रव्रतिको नृपः ॥
(मनुः ९/३०९)

कूटशासनकर्तॄंश्च प्रकृतीनां च दूषकान्।
स्त्री-[बाल]-ब्राह्मणघ्नांश्च, हन्याद् द्विट्सेविनस्तथा ॥
(मनुः ९/२३२)

षाड्गुण्यं संप्रवक्ष्यामि तद्वरौ सन्धिविग्रहौ
सन्धिश्चविग्रहश्चैव यानमासनमेव च।
द्वैधीभावः संश्रयश्च षड्गुणाः संप्रकीर्तिताः ॥
पणबद्धः स्मृतः सन्धिरपकारस्तु विग्रहः ।
जिगीषोः शत्रुविजये यानं यात्राभिधीयते ॥
विग्रहेण स्वके देशे स्थितिरासनमुच्यते ।
बलार्द्धेन प्रयाणस्तु द्वैधीभावः स उच्यते ।
उदासीनो मध्यमो वा संश्रयात् संश्रयः स्मृतः ॥

राजा क्षत्रिय इत्युक्तः प्रजापालनतत्परः ।
सत्यं दानं विष्णुभक्तिस्तथा ब्राह्मणसेवनम् ॥

दर्पो विरोधो नियतं युद्ध सामग्री[ग्रि]-संग्रहः ।
परिखाकरणं चैव चारेण राज्यदर्शनम् ।
मन्त्रिभिर्मन्त्रणं चैव चारेण राज्यदर्शनम् ।
बहुभिर्मन्त्रणात्यागो न चैकेनापि मन्त्रणा ।[१]
सदावधानदण्डश्च विचार्य सूक्ष्मचक्षुषा ।
शास्त्रादरो विप्रभक्तिर्ब्राह्मणान्यकरग्रहः ।
शोको विषादो मोहश्च व्ययशंका च मूर्खता ।
त्याज्याः राज्ञा इमे दोषाः प्रजासु सुप्रसन्नता ॥

(बृहद्धर्मपुराणम् २/३/१-५)

शिष्ये गुरुमतिक्रान्ते पुत्रे पितरमेव च ।
स्वामिनं च स्त्रियाम्[२] राजा दण्डकर्ता भवेद् द्विजः ॥
ब्राह्मणं दुस्तरं ज्ञात्वा तत्र दण्डं न कारयेत् ।
न वध्यो ब्राह्मणो विप्रः, स्त्रीः वृद्धो बाल एव च ॥
यश्चरेदशुभं कर्म पापं विप्रविगर्हितम् ।
पातकेषु निवर्तेत निग्रहस्तस्य कारणात् ॥
शिरसो मुण्डनं कृत्वा गोमयेनोपलेपयेत्
नगरं खरयानेन भ्रामयेद् दण्डमेव च ॥

क्षत्रियस्य च यो दण्डस्तं वक्ष्याम्यानुपूर्विकम् ।
परद्रव्याभिहरणे परदाराभिमर्षणे ।
छेदयेद् हस्तपादौ च कर्णनासादिकर्त्तनम् ॥
सर्वस्वहरणं कृत्वा परराष्ट्रे विसर्जयेत् ।
क्षत्रियस्य हि दुष्टस्य दण्ड एष विधीयते ॥

वैश्यस्यापि च यो दण्डस्तं प्रवक्ष्यामि मे श्रृणु ।
क्रूरेषु पातकेष्वेव यस्तु वैश्यः प्रवर्तते ।
परदारे परस्वे च तस्य निग्रहमादिशेत् ॥

---

१. चैकमन्त्रणामपि ।
२. स्त्रिया ।

शूलेन भेददण्डस्तु वृक्षशाखावलम्बनम्।
एष वैश्यस्य दण्डः स्यात् शूद्रस्य शृणु वर्ण्यते।।

कुले शूद्रस्य यो दुष्टस्तथैवास्य वधः स्मृतः।
कुञ्जरेणाभिमर्देत मूषायामपि पातयेत्।।
(बृहद्धर्म पु० २/३/२०-३१)

श्रेयोऽर्थी सततं राजा ब्रह्मवृत्तिं न लंघयेत्।
स्वदत्तां परदत्तां वा ब्रह्मवृत्तिं हरेत्तु यः।
षष्टिवर्षसहस्राणि स विष्ठासु कृमिर्भवेत्।।
शास्त्रज्ञसङ्गं नृपतिः कुर्यान्नित्यं न चान्यथा।
वेदागमपुराणज्ञान् ब्राह्मणांस्तु विशेषतः।
ज्योतिर्विदोऽपि नृपतिर्न कदापि परित्यजेत्।।
(बृहद्धर्म पु० २/३/३४,३९, ४०)

वर्तेत युद्धसामग्र्या प्रस्तुतो नृपतिः सदा।
धान्यतण्डुलवस्त्रादेः कोषान् कुर्यात् पृथक् पृथक्।।
तथा चाक्षौहिणीबद्धं सैन्यं रक्षेत सर्वदा।
व्ययशंकां युद्धशंकां संत्यजेन्नृपतिः सदा।।
बहुभिर्न वसेद्राजा वियुक्तो नापि शस्त्रकैः।
अल्पां निद्रां तु सेवेत भोजनं तु मितं चरेत्।।
सदा स्वस्त्ययनी तिष्ठेद् विप्रपूजारतः सदा।
भ्रातरं पुत्रवर्गञ्च दद्यान्न प्रश्रयं क्वचित्।।
(बृहद्धर्मपुराणम् २/३/४२,४८,५२,५४)

राज्यस्थः क्षत्रियश्चैव प्रजाधर्मेण पाल्यते।
कुर्यादध्ययनं सम्यक् यजेद् यज्ञान् यथाविधि।।

दद्याद्दानं द्विजाग्र्येभ्यो धर्मबुद्धिसमन्वितः।
स्वदारनिरतो नित्यं परदारविवर्जितः[१]
नीतिशास्त्रार्थकुशलः सन्धिविग्रहतत्त्ववित्।
देवब्राह्मणभक्तश्च पितृकार्यपरस्[२] तथा॥

धर्मेणैव जयाकांक्ष्यधर्मं परिवर्जयेत्[३]॥
(नृसिंहपुराणम् ५८/२-५)[४]

न लोभाद् वा न कामाद् वा न नार्थाद् वा यस्य मानसम्।
एनोभिः कृष्यते वत्स स राजा स्वर्गमृच्छति॥
(मार्कण्डेयपुराणम् २४/२९)

न्यायेनार्जनमर्थस्य वर्धनं रक्षणं चरेत्।
सत्पात्रप्रतिपत्तिश्च राजवृत्तं चतुर्विधम्॥

न्यायस्य विनयो मूलं विनयः शास्त्रनिश्चयात्
विनयो हीन्द्रियजयस्तैर्युक्तो पालयेन्महीम्।
शास्त्रं प्रज्ञा धृतिर्दाक्ष्यं प्रागल्भ्यं धारयिष्णुता।
उत्साहवाग्मितौदार्यमापत्काले सहिष्णुता॥

प्रभवः शुचिता मैत्री त्यागः सत्यं कृतज्ञता।
कुलं शीलं दमश्चेति गुणाः सम्पत्तिहेतवः॥

---

१. संभोगे निरतः सदा।
२. पितृकार्ये रतः।
३. जयाकांक्षयधर्मं तु विवर्जयेत्।
४. The amended readings in this excerpt have been taken from the critical edition of the Narasiṃha P. prepared by Dr. S. Jena (Nag Publishers, Delhi 1987).

प्रकीर्णविषयारण्ये धावन्तं विप्रमाथनम्।
ज्ञानाङ्कुशेन कुर्वीत वश्यमिन्द्रियदन्तिनम्॥

कामः क्रोधस्तथा लोभो हर्षो मानो मदस्तथा।
षड्वर्गमुत्सृजेदेनमस्मिन्त्यक्ते सुखी नरः।
प्रजाः समनुगृह्णीयात् कुर्यादाचारसंस्थितिम्।
वाक् सूनृता दया दानं दीनोपगतरक्षणम्।

(अग्निपुराणम् २३८/१-७, ११, १४)

[इति वृत्तं सतां साधुहितं सत्पुरुषव्रतम्॥
न हि स्वसुखमन्विच्छन् पीडयेत् कृपणं जनम्
कृपणः पीड्यमानो हि मन्युना हन्ति पार्थिवम्] [१]



१. Supplied by the editor from the printed edition of this Purāṇa to complete the quotation since the MS ends abruptly.

श्रीयोगदेवमालवीय - विरचिता

शब्दचित्रावली

वासुदेवाख्यतत्तनयकृतटीकालङ्कृता

*

सम्पादकः

गयाचरण त्रिपाठी

*

श्रीगङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्
चन्द्रशेखर आज़ाद पार्क
प्रयागः
१९९७

INTRODUCTION

It was perhaps in the year 1987 when Prof. A.D. Pant. who has all along been my well-wisher and supporter, rang me up to say that the maternal uncle of his wife, Pt. Yamuna Ballabh Pant of Lucknow wanted to gift a few books to our Vidyapeetha of which he had now no use. I expressed my gratefulness to Prof. Pant and one of the following days proceeded to Lucknow with a view to call on Shri Y. B. Pant and to receive whatever material he wanted to donate to our Vidyapeetha. Shri Y. B. Pant was an old and ailing man at that time and was more or less bed-ridden. He had been a successful *Vaidya* (Physician) in his life and had studied Sanskrit works on medicine in original, of which he must have had a good collection sometime. But now he had given up his practice for a number of years and his children had not stepped into the profession of their worthy father. They did not, therefore, have any use for the books of their father. They also were keen to utilise the room in which his books and other valuable papers were kept for other domestic purposes. Through the negligence and dis-interests of the children the major part of the Library of Pandit Y. B. Pant perished in the course of time and what now remained to be donated was also haphazardly dumped in a metallic box which was handed over to me. The box contained some old prints of a few major texts on the Āyurveda and some twenty manuscripts all of which were in bad shape. There were not many important or rare texts under these manuscripts except a very few and among these very few texts one of the rarest of the rare texts, the present *Śabdacitrāvali* of Yogadeva also found place. In fact this text is the only real achievement of the whole endeavour and I

feel that the discovery of the text was well worth undertaking the journey to Lucknow and back.

As indicated earlier, the books and the manuscripts in the box were not well preserved and some of them had even turned into dust. The worms were at work on the *Śabdacitrāvalī* as well yet they had not yet caused substantial damage to the text. The folia of the manuscript bear, however, distinct traces of the ravage of the worms and insects that have eaten away many letters on each folio which let me helplessly guess for the original letters of the author on several occasions and at several spots. However, I have tried to construct or re-construct the text to the best of my ability and knowledge and have the feeling that at least 95 per cent, if not more, of the text has been restored to its original. I also feel that although the text and the commentary may not be perfect and satisfactory in every respect according to the canons of Textual Criticism, yet the text is still worth publishing because not only does it bring to light a completely unknown author but also makes available a rare *Citrakāvya* of Sanskrit literature to the scholars and lovers of this language.

This small Kāvya, the *Śabdacitrāvalī*, which contains altogether sixty verses in different metres was composed by one Yogadeva who must have been an extraordinary scholar of Sanskrit having a great command over the grammar and the vocabulary of the Sanskrit language. In the last verse of the Kāvya he gives some details about his family. He says that he was born in the family of Brahmins and that the name of his father was Hariganạa who belonged to the region of Malva and who was a scholar in his own right. The name of his mother was Sāvitrī. He mentions with pride that he has composed a

heap of Kāvyas which have all the nine Rasas as their basic sentiments. Among these he makes a special mention of the Kāvya *Gopīvilāsa,* of which unfortunately no manuscript has yet come to light. That he belonged to the region of Malwa in Madhya Pradesh and spoke probably the Mālvī as his mothertongue is conclusively proved by a number of verses contained in the *Śabdacitvāvalī* which on their face look like verses composed in the Mālvī dialect of the Mandasore region bordering on Rajasthan, but which, if construed and split up differently, can be interpreted as Sanskrit verses too. Such verses admit of two interpretations, one in Mālvī and the other in Sanskrit. The composition of such verses demand an extraordinary scholarship with which of course our author was richly endowed.

The family of Shri Y.B. Pant originally belongs to the Almora Dist. of U.P. from where they migrated to the plains of U.P. in the 19th century. Before migrating, however, to the Himalayan regions, the Pants used to live in Maharashtra and central India of which they are the original inhabitants. This explains how this text composed in Malwa came to be preserved in a family in the distant Uttarākhand.

It is not easy to determine the date of the composition of this text. The manuscript at our disposal is, according to my estimate, some 125 to 150 years old. But judging from the errors that have crept into it, it seems to be far removed from the original exemplar of the author. It is not the direct copy of a manuscript which might have been prepared by the author himself and admits the possibility of many intermittent stages up to the original manuscript of the author. I would place Yogadeva and his *Śabdacitvāvali* somewhere between 1700 to 1750 A.D. due

to majority of internal evidences including the mention of a number of Maratha states which came into being gradually from 1715 onwards. The experts of Mālvī dialect have also assured me that some of the forms of the nouns used in the *Bhāṣāśleṣa*-verses are now no more in use and the forms belong to older Mālvī dialect of, say, late 17th or early 18th century.

The kings mentioned by name by Yogadeva are *Narasiṃha Deva* (śl. 14), *Jaganika* (śl. 16) *Pṛthivīrāja* (śl. 20), some *Ahemad* (śl. 55, 56) and *Mokala* (śl. 57). He makes a mention of the river *Narmadā* in śl. 18 and the states which are alluded to (in śl. 24) are Bid, Mahim, Naded, Chirnaur, Kuradi, Tarigram, Badaur and Nepal respectively. All these states except Nepal are found in the central and the South-central part of India which enjoyed the suzerainty of Marathas in the early 18th century.

One cannot but marvel at the supreme poetic craftsmanship of Yogadeva in composing the *Śabdacitrāvali*. Only a poet with an exceptional command over the Sanskrit language can produce such a work of Art, a real *tour de force.* The very first śloka has *five* different meanings and can be interpreted as referring to the five principal deities of Hinduism, namely Gaṇeśa, Sūrya, Durgā, Viṣṇu and Śiva. There are verses, which are composed with one single letter (consonant) of the Sanskrit alphabet (e.g. verses 5 and 6), or with only two letters (śl. 17, 18). Then there are verses which can be read from left to right as well as from right to left. Ślokas in various *bandhas* also find place in the work (śl. 12 to 14, 16), so also the ślokas having a hidden verb or object (śl. 8, 9) and the *Antarlāpikās* (a verse having the hidden answer of the questions raised in the text) etc. However, the genius of Yogadeva is at its best and the highest when he

composes the *Bhāṣāśleṣas* i.e. verses which read and sound like as if composed in the Mālavī language but which can also be explained as Sanskrit verses. The commentator Vāsudeva, a learned son of the learned father, has taken great pains to explain successfully such ślokas in terms of Sanskrit language. Such Bhāṣāśleṣas usually contain colloquial terms of household articles, agricultural implements, the names of fruits, vegetables, various culinary dishes and food- stuffs or simply count the names of certain places.

I believe that nobody else except the author himself can explain the intended meaning and purport of such multi-significative verses by an abstruse grammatical and lexicographical analysis. Unless, therefore, the young Vāsudeva studied the text personally and thoroughly from his father, we must believe that the commentary has also been written by Yogadeva himself and passed on in the name of his son in order to immortalise him as well.

It has taken me a very long time to re-construct the text of the original and the commentary because of the condition of manuscript containing not only innumerable scribal mistakes but also a number of lacunae. The task was tough and challenging. But I am happy that at least a readable form of the text has emerged out of my efforts and a hitherto unknown author has come to light. All my emendations and conjectures are given in the text within the brackets, the corrections and modifications usually within the round brackets and the additions within the angular ones. I hope that somebody would later take up a detailed literary and historical study of this text so that the real worth of Yogadeva comes to light and he is assigned a proper place among the celebrated *Citrakavis* of Sanskrit literature.

Description of the Manuscript

Substance :	Handmade paper, Compartively thick and a little glazed.
Provenance :	Uttarākhand of U.P.
Extent :	20 Folia (38 pages) of which the *recto* of Fol. 1 and the *verso* of the last are left blank
Size :	Length : 35 cm, Breadth : 14.5 cm.
Written area :	10 to 12 lines to a page with 45 to 52 letters in a line. Ślokas are usually written in the central part of the page in a little bigger hand and the commentary on the upper and the lower portions of the page in slightly (though not always) shorter letters.
Script :	Devanāgarī of the 19th Century.
Condition :	Rather bad. Contains holes and *lacunae* due to destruction caused by worms and insects.
Colophone :	No colophone. However there is a remark on the upper page saying that the MS has been prepared by Pt. Veṇīdatta Pant for his own study.
Date of Copying :	Not mentioned anywhere. However Judging from its appearance, condition, paper and ink, it seams to have been prapared around 1850 A.D. or so.
Remarks :	The MS contains on its first 5 folia some marginal notes (usually quotations from the Kośas), added obviously by some scribe, which have been given in the printed text as footnotes No. 1-20. The rest of the Foot-notes are editorial annotations.

Allahabad, 15.7.97 **G. C. Tripathi**

Respectfully dedicated

to the memory of

Late Pt. Shri Yamuna Ballabh Pant

Cantt. Road. Lucknow

Who carefully preserved the Manuscript of this work
for our generation
and liberally donated it to us

AND TO

Prof. Amba Datt Pant

Former Professor of Political Science at
the University of Allahabad
&
The Founder-Director of the Govind
Ballabh Pant Social Science Institute,
Allahabad.

as a taken of gratitude
for his manifold assistance in the progress of this Institute
including the one in procuring this Manuscript.

॥ श्रीः ॥

अथ श्रीयोगदेवविरचिता

शब्दचित्रावली

वासुदेवाख्यतत्तनयकृतटीकालङ्कृता



श्रीमान् यः पृथुनागजालकयुजा देहेन विद्योतते-
ऽत्याहुर्यं जनतापहारकमहो यो दानवार्याश्रयः।
सत्कारुण्यकविग्रहोदितसदामोक्षस्थयोगोहितो
हेरम्बः स हरो हरिश्च हरतात् कालात्त्रिलोकीभयम्॥ १॥

सत्काव्यकर्ता द्विजयोगदेवो यां शब्दचित्रावलिमातनिष्ट।
तस्यास्तदीयस्तनयो विधत्ते टीकां स्फुटार्थां बुधवासुदेवः॥

श्रीमानिति पञ्चार्थः। यथा—

[गणेशपक्षे] स हेरम्बो गणेशः, कालात् यमात्, त्रिलोकीभयं त्रिभुवनभीतिं, हरतात् हरतु। कथंभूतो हेरम्बः? हरः, हरमूर्तित्वात्। पुनः कथंभूतः? हरिः कपिलः। 'हरिर्ना कपिले त्रिषु' (अमर० ३/३/१७४)। स इति कः ? यः श्रीमान् शोभायुक्तः[१]। देहेन वपुषा[२] विद्योतते प्रकाशते। किंविधेन? पृथुनागजालकयुजा। पृथवो विशालाश्च ते नागाश्च तेषां जालकं समूहस्तेन युनक्तीति, तेन। बाहूदरकण्ठेषु नागाभरण इत्यर्थः। यद्वा नागजं सिन्दूरम्, आलमलिसमूहः। पृथुनी नागजाले यस्मिन् तच्च तत्कं शिरस्तेन युनक्तीति तेन। पुनः स इति कः? यम् अत्याहुः अतिशयेन आहुः। किंविशिष्टं? जनतापहारकमहः जनज्वरहृत्तेजः। पुनः स इति कः? यः दानवार्याश्रयः मदजलयुक्तः। यद्वा दानमेव वारी गजबन्धनी तस्या आश्रयः। पुनः किंविशिष्टः? सत्कारुण्यकविग्रहो-दित-सदामोक्षस्थयोगः। सत्प्रशस्तमेव सत्कं, स्वार्थिकः। अरुणस्य भावः आरुण्यं तत् कायति कथयति। 'आतोऽनुपसर्गे' (पा० ३/२/३) इति कः। 'कै शब्दो (शब्दे)'। सत्कारुण्यकं विग्रहो यस्य स तथाविधः। उदितः उक्तः सदा सततं मोक्षस्थैर्योगः संयोगो यस्य सः[३]। मोक्षस्थैरुपास्यत इत्यर्थः। सत्कारुण्यकविग्रहश्चासावुदितः सदा मोक्षस्थ-

---

N.B. Footnotes No. 1 to 20 are the marginal notes of the scribe on Fol. 1 to 5.

१. 'श्रीर्वेषरचनाशोभा-भारतीषु च कथ्यते' इति विश्वप्रकाशः।

२. 'शरीरं वपुर्विग्रहः' इत्यमरः।

३. 'योगः संम(न) हनोपायध्यानसंगतियुक्तिषु' इत्यमरः।

योगश्चेति कर्मधारयः। पुनः किंविधः? हितः अर्थाद्विश्वस्मै[हितकृत्]। यद्वा अहितः अहेः कालादिति संबन्धः॥ १॥

अथ सूर्यपक्षे। स हरिः सूर्यः। वः हेरं हरतात्। बवयोरभेदः। हा[४] इति इरः शब्दः, शोकशब्दः। स इति कः? यः विद्योतते प्रकाशते। केन देहेन? किंविशिष्टेन? पृथुनागजालकयुजा। पृथूनि[५] नागजालानि,[६] पर्वतवृन्दानि। तेषां कानि[७] शिरांसि तैर्युनक्ति संयुज्यते, क्विप्। मेरुमन्दराद्यन्तर्वर्तित्वात्। कथंभूतः सः? श्रीमान् श्रिया लक्ष्म्या मा शोभा[८] येषां तानि श्रीमानि पद्मानि तेषामननम् [प्राणनं] अन् यस्मात् सः। कमलविकाशकत्वात्। पुनः कथम्भूतः? जनतापहारकमहोयः। जनानां तापहारकं महो यस्य स जनतापहारकमहाश्चन्द्रस्तं याति प्राप्नोति। दर्शे चन्द्रार्कयोः संगम इत्यागमः। पुनः कः? दानवार्य्याश्रयः दानार्थं वारि तस्याश्रयः। सायं प्रातर्दत्तजलाञ्जलिरित्यर्थः। पुनः कः? सत्कारुणी। सत्कं सुखं यस्य स सत्कः। अरुणोऽनूरुर्विद्यते यस्मिन् सः इति। पुनः किम्? अकविग्रहः। न विद्यते कवेः शुक्रस्य विग्रहोऽङ्गीकारो यस्य सः। सर्वग्रहर्क्षतेजोलोपित्वात्। यद्वा अकं पापं तेन विग्रहो विरोधो यस्य सः। 'अकं दुःखं च पापे चे'ति विश्वप्रकाशः। पुनः किम्? अदितसदामः, न दितः खण्डितः सदा सततम् आमो गतिर्भ्रमणं यस्य सः। अम गतौ। पुनः कथम्भूतः? अक्षस्थयः, अक्षे शकटाङ्गे तिष्ठन्तीति अक्षस्थाः बालखिल्यादयस्तान् याति। पुनः कः? गोहितः, गोभी[९] रश्मिभिर्हितः। पुनः कः? त्रिलोकी, त्रीन् लोकान् लोकते पश्यति, प्रकाशकत्वात्। यद्वा जगत्पुण्यापुण्यप्रदर्शित्वात्। पुनः कः? हरः, हरमूर्तित्वात्। स सूर्यः। शोकं हर[ता]दित्यन्वयः।

अथ भवानीपक्षे–

सा अगजा[१०] पार्वती। वः। उहेरं हरतात्। उः शम्भुस्तं जहा[ती]ति उहः। स चासौ इरः शब्दः। निरीश्वरवादं हरतादित्यन्वयः। किंविशिष्टम् उहेरम्? त्रिलोकीभयं त्रिलोक्या भयं यस्मात् सः, तम्। सेति का? या, कालाद् अन्यः। यंजनतापहारकमहः, स हरः। इः कामस्तस्याञ्जनं गतिस्तेन तापहारकस्तत्र कं सुखं तेन महः[११] उत्सवो यस्य सः तापस्य हारः, हरणं हारः। कालादन्यः। असंहारकारी शिवरूप इत्यर्थः। केन?

४. 'हा विषाद सुगर्तिषु' इत्यमरः।

५. 'विशालं पृथुलं पृथु' इत्यमरः।

६. 'जालं समूह— गवाक्षक्षरकावपि' इति विश्वप्रकाशः।

७. 'मारुते वेधसी व्रध्ने पुंसि कः कं शिरोऽम्बुनोः' इत्यमरः।

८. 'मः शिवे मा रमायां च मा निषेधेऽव्ययं मत'मिति विश्वः।

९. 'गौर्नादित्ये बलीवर्दे किरणक्रतुभेदयोः। तृतु(स्त्रियां) स्याद्विशि(द्दिशि) भारत्यां भुमौ(भूमौ) च स्वरभोवपि (?)। तृस्निपो (read नृस्त्रियोः) स्वर्गवज्राम्बुरश्मिदिग्बाणलोमसु' इति केशवः।

१०. 'शैलवृक्षौ नगावगौ' इत्यमरः।

११. 'महश्चोत्सवतेजसोः' इत्यमरः। उत्सवपर्यायभूतस्य महस्-शब्दस्य अजहल्लिंगत्वात्।

अलकयुजा[१२]देहेन। धम्मिल्ल[१३]विराजितेन, अर्द्धनारीश्वरत्वात्। कथंभूता सा? अहरिः। न हरिः, शुकः। शुकसहितेत्यर्थः। पृथुश्च। किंविशिष्टा सा? श्रीमा। श्रियो लक्ष्म्या[:]मा शोभा यया सा। लक्ष्म्या अप्यधिकमनोरमा-इत्यर्थः। पुनः किंविशिष्टा सा? 'उत ता विद्या' इति यामाहुः। यदोऽध्याहारः। उः सुधा। तद्वत्तता विस्तीर्णा। अमृतमयी ब्रह्मविद्येत्यर्थः। पुनः कथंभूता सा? या उ दानवार्याश्रयः। उः शम्भुस्तस्मिन् दानं, तत्र वार्य्याश्रयः समुद्रः। यस्याः शम्भुरपि याचक इत्यर्थः। पुनः किंविशिष्टा? सत्कारुण्यक-विग्रहा। सत्कारुण्येन कवीनां ग्रहोऽङ्गीकारो यस्याः सा। कविकुलवत्सलेत्यर्थः। पुनः किंविधा? उदितसदामोक्षस्थयोगोहिता। उदितः उदयं प्राप्तः, सदा सततं, मायाः लक्ष्म्याः, उक्षो वर्षणं तत्र तिष्ठति। योगेन ऊहिता। उदितसदामोक्षस्था चासौ यो गोहिता चेति कर्म्मधारयः। चकारः समुच्चये। पृथु यथा भवति तथा। उहेरं हरतादित्यन्वयः।

अथ हरिपक्षे–

स हरिर्विष्णुः। वः। अहेरं यथा भवति तथा। भयं हरतात्। न हा इति इरा वाक् यस्मिन् कर्मणि। नष्टशोक इत्यर्थः। कथंभूतो हरि? हरः। त्रिगुणात्मकत्वात्। पुनः किंविशिष्टः? त्रिलोकी। त्रयो लोका विद्यन्ते यस्मिन् सः। उदरस्थत्रिभुवनत्वात्। चः समुच्चये। स इति कः? यं जनतापहारकमहः। देहेन अतत इत्याहुः। अतत विस्तार-यामास। 'तनादिभ्यस्तथासोः'(पा० २/४/७९) इति सूत्रेण लुङि प्रयोगः। जनाँस्तपन्तीति जनतापाः दानवाः, तेषां हारकं तच्च तन्महस्तेजः। कथंभूतेन देहेन? पृथुनागजालकयुजा। पृथूनि च तानि नागानां वृक्षाणामिमानि जालकानि[१४] कलिकाः, तैर्युनक्तीति स तथाविध-स्तेन। दिव्यवृक्षकुसुममालालंकृतेन इत्यर्थः। यद्वा। पृथुर्नाम राजा। नागाः सर्पाः नग-सम्बन्धिनः पार्वतीया वा, जालां जलसंबन्धिनः। कः सूर्यः, तैः युनक्तीति। सर्वेऽपि सायुज्यं प्राप्ता इत्यर्थः। पुनः कथंभूतः? सः यः वित् वेत्तीति वित् ज्ञानी, विदं यातीति वा। पुनः किंभूतः? श्रीमान्यः, लक्ष्म्या मानिनीयः [माननीयः]। पुनः कथम्? सः यः दानवार्य्याश्रयः। दानवारयो देवास्तेषामाश्रयः। यद्वा दानवेषु आर्य्याः श्रेष्ठाः, अर्य्याः स्वामिनो वा, बलिप्रह्लादादयस्तेषामाश्रयः। यद्वा दाः शुद्धिश्च।[१५] न[श] च स्तवश्च। अरिचक्रं[१६] च तेषामाश्रयः। अथवा दानं च वार्य्या ऋत्विजश्च[१७] तेषामाश्रयः। यद्वा

---

१२. 'अलका चूर्णकुन्तला' इत्यमरः।

१३. 'धम्मिलं संजता [= संयता] कचा' इत्यमरः।

१४. 'क्षारको जालकं क्लीवे कलिकाकोरकः पुमान्' इत्यमरः।

१५. दैव(दैप्) शोधने।

१६. 'अरं शीघ्रे च चक्राङ्गे' इति रंजदेवः।

१७. 'आग्नीध्राद्या धनैर्वार्य्या ऋत्विजो याजकाश्च ते' इत्यमरः।

दानं वृण्वते[१८] दानवारिणः, कर्णादयस्तेषामाश्रयः। अपि वा दानार्थं वार्[१९] जलं यान्तीति तेषामाश्रयः मुक्तत्वात्। अथवा अयो घ्नन्ति अदन्ति च वा, ते [च] अनवाः पुराणा, अरयो मधुकैटभादयस्तेषामाश्रयः, मुक्तत्वात्। पुनः किंविधः? स यः सत् शुभम्, अदित दत्तवान्। पुनः किंविधः? सत्कारुण्यकविग्रहः। आमोक्षस्थयः। गोहितः। सन्तः साधवश्च, कारुण्यं करुणा च, को ब्रह्मा च, विर्गरुडश्च, तेषां ग्रहोऽङ्गीकारो यस्मिन् सः। आ समन्तान् मोक्षस्थान् मुमुक्षून् यातीति। गवे पृथिव्यै हितः, 'गोहितो गोपतिर्गोप्ते'ति सहस्रनाम्नि। अथवा आमोक्षस्थयोग इति पदच्छेदे अहितो हेरं यम् आहुरित्यन्वयः कर्तव्यः। अहीन् सर्पान् तोहति अर्दयते अहितोहो गरुडस्तस्य इरा वाचो यस्मिन् स तम्। गरुडस्तुतम् इत्यर्थः। अहितोहम् ईरयति वा, गरुडारूढत्वात्। यद्वा अहिर्वृत्रासुरस्तं तोहति अहितोहः इन्द्रः, तस्य इरा वाचो यस्मिन् स तम्। इन्द्रस्तुतमित्यर्थः। तुह अर्दने। अथवा अहितानाम् असदर्द[ज्ज]नानां बौद्धानां चार्वाकाणामूहास्तर्कान् ईरयति क्षिपतीति। श्रुतिप्रतिष्ठापकमित्यर्थः॥

अथ हरपक्षे–

स हरः। वो युष्माकं भयं हरतात्। कस्मात्? अहेः सर्पात्। कथंभूतो हरः? कालात्। कालं यमम् अत्तीति, क्विप्। पुनः कथंभूतः? त्रिलोकी। त्रिभिर्नेत्रैः लोकितुं शीलमस्य। पुनः कः? हरिः कपिः। हनूमान्। तन्मूर्तित्वात्। हरिर्विष्णुर्वा। स इति कः? यः वित् ज्ञानी, द्योतते प्रकाशते। द्युत दीप्तौ। केन? देहेन। कथंभूतेन? पृथुना। विराजा। पुनः कथंभूतेन? अगजालकयुजा। अगजा पार्वती। [तस्याः अलकाभिः चूर्णकुन्तलैः युक्तः। प्रगाढालिङ्गनत्वाद्, अङ्के तस्याः शयितत्वाद्वा]। यदि वा आलम् अलिसमूहः। कं जलम्। तेन युनक्तीति, तेन। पुनः स इति कः ? यः अहः अति। अं विष्णुं जहति [इति] अहाः विष्णुद्रोहिणः, तान्। पुनः कथंभूतः सः। दानवार्य्याश्रयः दानवानामरिः विष्णुस्तस्याश्रयः। पुनः कथंभूतः? श्रीमान्यः। श्रियं मानयतीति श्रीमान् विष्णुः, तं यातीति। पुनः स इति कः? यं जनतापहारकं जनसमूहहर्तारम्, अं कृष्णं, रम् अग्निं वा मुनयः आहुश्च। पुनः कथंभूतः? अदितसदामोक्षस्थयोगोहितः। न दितो[बद्धो] अदितः, मांसलः। दाम्ना बन्धनरज्ज्वा सह वर्तमानः, सदामा। उक्षा वृषभराजः। तस्मिंस्तिष्ठतीति। योगेन ऊहितस्तर्कितः। अदितसदामोक्षस्थश्चासौ योगोहितश्चेति कर्म्मधारयः। यद्वा। यं सत्का जनता जनसमूहः, आप प्राप। यं रम् अग्निम् अत्याहुः। किंविधः सः? हारकमहो यः। हारे कं जलं तद्वन् महस्तेजस् तद् याति। कर्पूरगौर

---

१८. वृङ् संभक्तौ

१९. 'आपः स्त्री भूम्नि वार्वारि' इत्यमरः।

इत्यर्थः। हारकं तच्च तन्महस्तद् याति, रौद्ररूपत्वात्। स हरः कालाद् अहेः अहिरूपाद् यमाद् वो भयं हरतादित्यन्वयः॥

श्री हेरम्ब-हरिदश्व-हैमवती-हरि-हरास्त्रिलोकीभयं हरन्त्वित्याशीर्वादः॥ १॥

योधत्से सुगतात्मतामतितमां यः सोमकायोऽभवो
यो भूदारवपुर्बभूविथ नवो यो जामदग्न्याकृतिः।
पुंस्पञ्चानन वामनोहरतनो मीनत्वमापो भवः
श्रीरुद्राघवताश्रिताकमटता कल्कित्वयुक्तेन च॥ २॥

श्रीमन्नभो निजतनुर्विहिता मरुच्च
येनाष्टधातुकृतनिर्मलविग्रहेण ।
नाथ त्वया त्रिभुवनाभ्युपपत्तिभाजा
तेनाव्यतां जगददः सुदशावतार॥ ३॥

योधत्से इति। अथ हरपक्षे–हे पुंस्पञ्चानन, हे पुरुष पञ्चवक्त्र। मनोहरतनो सुन्दरमूर्ते[र्त्ते]। नाथ स्वामिन्। अकल्कित्वयुक्त अपापित्वान्वित। अकम् अटता दुःखं गच्छता। अघवता पापिना। अश्रित अनुपासित। श्रीमन् लक्ष्मीवत्। इन सूर्य्यात्मन्। सुदशावतार शोभनदशावतरण। श्रीरुद्र। तेन त्वया अदो जगद् अव्यतां रक्षताम्। कथंभूतेन त्वया? त्रिभवनाभ्युपपत्तिभाजा त्रैलोक्यानुग्राहिणा। अष्टधातुकृतनिर्मलविग्रहेण। तेनेति केन? येन त्वया निजतनुः नभः आकाशं, मरुद् वायुश्च, विहिता कृता। पुनस्तेनेति केन? यस्त्वम् असुगतात्मताम् अतितमां धत्से धारयसि। असून् गतः स चासौ आत्मा, तस्य भावस्तत्ता ताम्। पुनस्तेनेति केन ? यस्त्वं सोमकायश्चन्द्रमूर्त्तिः अभवः। पुनस्तेनेति केन? यस्त्वं नवो नूतनः। अजामत् मायामथनः। अग्न्याकृतिः अनलरूपः। भूदारवपुः बभूविथेति। भूरेव उदारं महद्वपुर्यस्य। पुनस्तेनेति केन ? यस्त्वं। वा निश्चितम्। अमी न, रोगवान् न। आपः जलानि, अभवः आसीः। अष्टमूर्त्तिः सन् जगद्बिभर्षीत्यर्थः॥

अथ हरिपक्षे–

शोभना दश अवतारा यस्येति। सो[सः] सुदशावतार। पुंस्पञ्चानन नरसिंह।[२०] श्रीमन् लक्ष्मीयुक्त। नाथ प्रभो। अ विष्णो। तेन त्वया। अदो जगत्। अव्यतां रक्ष[क्ष्य]

---

२०. 'सिंहो मृगेन्द्रपञ्चास्यो हरिजक्षः (हर्यक्षः) केसरी हरिः' इत्यमरः।

ताम् किंविशिष्टेन ? त्रिभुवनाभ्युपपत्तिभाजा । अधातवः[अष्टधातुभिः ?][२१] कृतो निर्मलो विग्रहो येन स तेन । 'यद्यद्विभूतिमत्सत्त्व'मिति विष्णोरंशसंभवात् । तेनेति केन ? येन निज-तनुः अमरुत् रोगरोधिनी विहिता कृता । कथंभूतेन त्वया ? श्रीरुद्राघवताश्रिता । कमटता कल्कित्वयुक्तेन । श्रियं रुणद्धीति श्रीरुत्, स चासौ राघवो रामस्तद्भावस्तत्ता । तां श्रयतीति तेन । पुनस्तेनेति केन ? यस्त्वम् अतितमाम् अतिशयेन सुगतात्मतां धत्से । बुद्धमूर्तित्वं धारयति[सि] । पुनः स इति कः ? यस्त्वं सोमकायः । अभवः । सोमका देवविशेषास्तेषामयो भाग्यं यस्मात् सः । अनेन कृष्णावतारो लक्ष्यते । पुनः किंविशिष्टः ? यस्त्वं । भूदारवपुः । बभूविथ । नवः अपूर्वः । आदिवराहमूर्तिः । पुनः स इति कः ? यः जामदग्न्याकृतिः । पर-शुराममूर्तिः । पुनः किंविशिष्टः ? यस्त्वं वामनः । अभवः । मीनत्वं मत्स्यताम् आपः प्रापः । हे हरतनो शम्भुरूप । इति दशावतारस्त्वं जगद्रक्षितेत्यर्थः ॥ २ ॥ ३ ॥

कर्मण्यर्तिः समूहेऽण् क्व समविकरणा धातवः षण्णिपाती
काग्निश्रीकेड्द्विडम्बून्यभिमुखय हतिः कुत्र चापां चतुर्थी ।
दानं नीलः क्व वल्वृद्धिगुणयर इमामन्त्रयस्वाव्ययं किं ?
स्यात् किंरूपं क्विबन्ते क्व निशिरुचिचयः स्याज्जयः कुत्र, *वारे* **॥४॥**

कर्मणीति । 'वारे'[इ]ति पदं व्याक्रियते ।'ऋ गतौ' इत्ययं धातुः कर्मणि क्व दृष्टः ? देवदत्तेन वारे अज्ञायि । अवपूर्वः । 'वष्टि भागुरि'रिति अवस्याकारस्य लोपः । समूहे अण् क्व ? वराणां समूहो वारं, तस्मिन् ॥ समविकरणा धातवः क्व ? वा । रा । ई ॥ वा गति-गन्धनयोः । रा दाने । ई कान्त्यादौ ॥ षण्णिपाती क्व ? वा । आङ् । अरे । व । आः । रे ॥ काग्निश्रीकेड्द्विडम्बून्यभिमुखय ॥[२२] हे वाः जलम् । र अग्ने । ई (इ) लक्ष्मि ॥ व वरुण । अरे शत्रो । वारे तोय । इगन्ते नपुंसके गुणविकल्पहतिः कुत्र ? उश्च अश्च वौ शिवकेशवौ । तपोऽरि(तयोररि)वृन्दम् आरं तस्मिन् । हरिहरद्रुहौ नश्यन्तीत्यर्थः । कुत्र च अपां चतुर्थी । वारे जलाय । दानं मदो वितरणं वाक्च । वार्जलं राति ददातीति वारो मेघः, वारो गजो वा । वारी तु गजबन्धनी अस्ति अस्मिन् । अच् प्रत्ययः ॥ नीलो गुणः क्व ? वारे मण्डूके । वार्षु रायति शब्दं करोतीति । क्विबन्ते रूपं किम् ? वाः । वा गतौ । क्व निशिरुचिचयः ? रे अग्नौ । जयः कुत्र ? वारे समूहे ॥

'वारे' इत्येकस्मिन् पदे द्वात्रिंशदर्था[:], चित्रमेतत् ॥ ४ ॥

---

२१. त्वगसृङ्मांसमेदोऽस्थिमज्जाशुक्राणि स्नायवः इति अष्टधातवः (संपादकः) ।

२२. क-अग्नि-श्री-केट्-द्विट्-अम्बु इत्येतानि पदानि अभिमुखय = संबोधय, संबोधने रूपाणि वद इत्याशयः । कं (जलं) वार्, अग्निः रः, श्रीः इः, (वार् +र + इ =वारे, for elision of र् cf. पा०८/३/१४) । केट् वरुणः (कस्य जलस्य ईशः) = वः, द्विट् (षः) = अरिः (व + अरि, सं० वारे) । अम्बुः वारि ॥ (संपादकः)

अथैकाक्षरौ–

कंकं कंकं कक्को कं कं कुकोकांकेऽककाककः ।
किं किं कं, कंककोके के कोके कं केकिकौ ककः ॥ ५ ॥
ललाल लोलललोलोऽली लोलोल्लोले ल-लाललः ।
लीलेलेलालिलीलाली लोऽलं लीलां ललौ ललन् ॥ ६ ॥

कंकमिति। हे कको, कुकोक राजन्, कं कं धनवन्तं, कंकं कंकं कंकित्वा कंकित्वा गत्वा गत्वा, किं किं कं सुखम्, अंके गच्छामि, अपितु न गच्छामीत्यर्थः। कं सुखं तस्य कुर्भूमिस्तस्य संबुद्धिः। कुं भुवं कोकते आदत्ते कुकोको राजा, कुक आदाने। ककि गतौ। अकि गतौ। किंविशिष्टोऽहम्? अककाककः। अकं दुःखं काकम् इच्छागर्वचापलं कायति कथयति। कक इच्छागर्वचापले। केकिकौ मयूरभूमौ, पर्वते। कंककोके के कंकनाम-कोकनामपक्षियुक्ते जले। अहं कं सुखं कोके आददे। कुक आदाने। किंविधोऽहम्? ककः। को ब्रह्मा तस्यैव सुखं यस्य सः। वीतराग-स्योक्तिः ॥५ ॥

ललालेति। [लोल-] लोलः (अतिचञ्चलः)। अली भ्रमरः। ललाल (विललास)। लल विलासे। किंविशिष्टोऽली? लोलोल्लोलेल-लाललः। लोला उल्लोला ऊर्मयो यस्य तत् सरः, तत्र ईं लक्ष्मी लाति आदत्ते तत् लोलोल्लोलेलं = पद्मं, तत्र लालम् अभिलाषं लाति गृह्णाति। क्विप्। इलाली इला वाचोऽलति भूषयति। लीलेलश्चासौ ए[इ]लालिश्च, लीश्चासौ इलाली चेति कर्मधारयः। इलः। इं कामं लाति। ला आदाने। अलम् अत्यर्थम्। लीलां ललौ जग्राह। ललन् विलसन् ॥ ६ ॥

अथ सर्वतोभद्रः–

मागारे न नरे गामाऽगावनस्व स्वनावगाः।
रेऽनामान नमानारे नस्वनव्य व्यनस्वन ॥ ७ ॥

सर्वतोभद्रमाह। **मागार इति।** रे अगावन। अगेऽद्रौ अवनं प्रीतिर्यस्य। अव रक्षणादौ। मानारे अहंकारशत्रो। वानप्रस्थः। मागारेन-नरे। गाः वाचः मा गाः। मा लक्ष्मीः तस्याः आगारं ग्र[गृ]हं, तस्य इनः स्वामी स चासौ नरस्तस्मिन्। मानारे मानमृच्छति अहंकारिणि। हे अस्वस्वनाव, अनामानन। स्वनव्य। न नव्यनस्व। अगावन वानप्रस्थ। मानारे मानस्य वैरिन्। धनवति पुरुषे हे(दे)हीति वचनं मा वदेत्यर्थः। न स्वेषां स्वनं शब्दम् अवति शृणोति। अस्य विष्णोर्नामभिरवनं प्राणं[अनं प्राणनं] यस्य। अनामयु-

क्तमाननं यस्येति वा। स्वेषां स्तुत्यः। न नेति द्वौ नञौ प्रकृतमर्थं गमयतः। न स्वं धनं येषां ते अस्वाः। न अस्वाः अनस्वाः। धनवन्तः। विगता अनस्वा धनवन्तो यस्मात् स तथाविधस्तस्य संबुद्धिः॥ ७॥

अथ क्रियाकर्मगुप्तौ–

आख्यात-तद्धितकृताहितकारकेण
कंसारिणा सुमनसां च सुरद्विषां च।
मन्थाचलोच्चलितवारिधिवारिमध्यान्
मोहव्यतीतचरितेन बुधा यदापि॥ ८॥

आख्यातेति। हे बुधाः। सुमनसां च हितकृता। सुरद्विषां च अहितकारकेण। कंसारिणा। मन्थाचलोच्चलितवारिधिवारिमध्यात्। यत्। आपि प्राप्तम्। तत्। आख्यात ब्रूत। ऊहव्यतीतचरितेन (=अचिन्त्यचरितेन)। मा लक्ष्मीः प्राप्ता इत्यर्थः॥ ८॥

या परैरमरं न त्वां तां गेहे न रमे, रमे।
शरणं वत्सले मातः शुनाशीर इवापरः॥ ९॥

या परेति। या। परा। त्वम्। अम् विष्णुम्। अरं शीघ्रम्। ऐः अयासीः। तां त्वाम्। हे रमे लक्ष्मि। अहम् गेहे। शरणं गच्छामि। न न रमे। अपितु रमे। क इव। शुनाशीर इव। वत्सले। मातरिति संबुद्धिः।

अथान्तर्लापिकाचित्रे–

कं नित्यं संश्रिता श्रीः, करिवरवदनामन्त्रणं कीदृशं स्यात्?
कः काम्यः कामिनीनां, क्व च झषनिलयः, कोऽसितः, किं च हेयम्।
गात्रं चामन्त्रयस्व, भ्रमति दिनमणिः कुत्र, चासौ सरोजे–
ष्वेकान्तं दृश्यते कः, क इह सुरसवान*ङ्गनाकेलिरागः*॥ १०॥

कं नित्यमिति। अङ्गनाकेलिरागः॥ अं विष्णुम्। ग गणेशः। ना पुरुषः। के जले। अलिः भ्रमरः। आगः पापम्। हे अङ्ग, गात्र। नाके आकाशे। अलिरागो भ्रमराभिलाषः। [सुरसवान् कः] इति प्रश्नोत्तराणि स्पष्टानि॥ १०॥

लोकानां किं प्रियतममहो, योषितां दूषितं किम् ?
का सत्त्याज्या, प्रदहतितरां को नृणां शश्वदङ्गम्।
गव्यानां किं मधुरमथ तद्बाहुदर्पाद्दशास्यः
किं जग्राहाहवजितरिपू *राजराजाधिराज्यम्*॥ ११॥

लोकानामिति। राजराजाधिराज्यम्। राः धनम्। जरा पलितम्। अजा माया। आधिर्मानसी व्यथा। आज्यं घृतम्। राजराजाधिराज्यं कुबेरराज्यम्॥

अथ विरोष्ठ्यो गोमूत्रिकाबन्धः–

येनाधारि धराधरः करतले धाराधरासारतस्-
त्रस्ताऽत्रायि च नैचिकीततिरयं कृष्णः सद[त]स्त्रायताम्।
येनाकारि चराचरः स्थिरतरेधाराधराधारतस्
त्रस्तात्रापि च साचिसन्ततिररं कृत्ता सदस्त्रायताम्॥ १२॥

येनेति। अयं कृष्णः। सतः साधून्। त्रायतां रक्षतु। अयं कः ? येन कृष्णेन। करतले। धराधरः गोवर्द्धनः। अधारि धृतः। धाराधरासारतः जलधरप्रबलवृष्टेः। त्रस्ता भीता। नैचिकीततिः उत्तमानां गवां श्रेणिः। अत्रायि च, त्राता। 'उत्तमा गौश्च नैचिकी' इत्यमरः (२/९/६७)॥ पुनः स इति कः? येन चराचरो लोकः। आपि। स्थिरतरेधाराधराधारतः। अकारि। स्थिरतराम् ईम् लक्ष्मीं दधातीति स्थिरतरेधम्। अराधरं चक्रम्। तस्य आध(धा)रे[ण]। सार्वविभक्तिकस्तसिल्। सुदर्शनेन जगद् रक्षितमित्यर्थः। येन साचि वक्रं यथा भवति तथा आयतां गच्छताम् दानवानां। सन्ततिश्च [अरम् अलं पर्याप्तं] कृत्ता छिन्ना। रलयोः सावर्ण्यम्। साचि अव्ययम्। किंविशिष्टा सन्ततिः ? सदस्त्रा सन्ततिः। [सन्ति][२३] प्रशस्तानि अस्त्राणि यस्याः सा। पुनः किंविधा ? त्रस्तात्रा। त्रस्तान्न त्रायते[इति त्रस्त-अत्रा]। पापकारिणी दैत्यसंहतिर्हतेत्यर्थः॥ १२॥

अथ गोमूत्रिकाबन्धः–

गर्जन्मत्तमतङ्गजापरिपतत्खड्गिव्रजात्युद्धतं
गच्छत्पत्त्ररथा त्वयाहितवनीदग्धायशोऽध्यासितम्।
स्फूर्जत्सत्तमतं भुजागरिमतं वल्गिास्त्रजाशुद्धमं
गर्वत्पत्तिरथित्वरोहितवरोदर्कायसि ध्यासितम्॥ १३॥

---

२३. सन्ति dropped due to haplography, has been supplied by the editor.

गर्जन्निति। हे गर्वत्पत्तिरथित्वर। ऊहित वरोदर्क। राजन्। गर्वन्तश्च ते पत्तयश्च रथिनश्च। तेषु त्वरा वेगो यस्य। तस्य संबोधनम्। ऊहितं तर्कितं चरममुदर्कम् उत्तरफलं यस्य। त्वया अहितवनी दग्धा। विपक्षाटवी प्लुष्टा। 'कथंभूताऽहितवनी? गर्जन्मत्तमतङ्गजा। परिपतत्खड्गिव्रजा। खड्गिनो जीवविशेषाः। खड्गिधरा वा। उद्धतं यथा भवति तथा। गच्छत्पत्त्ररथा। चलद्वाहनरथयुता। पत्त्ररथाः पक्षिणः। श्लेषा-लङ्कारः। यशः। अध्यासितम्। किंविशिष्टं यशः ? अयसि ध्यासितम् बद्धम्॥ स्फूर्जत्सत्तमतम्। श्रेष्ठम्। भुजागरिमतम्। वल्गि प्रसरन्। स्रजाशुद्धमम्। मालानि-र्मलम्॥ अयः भाग्यम्॥१३॥

अथभाषाश्लेषगोमूत्रिकाबन्धौ–

सोनाधारलईरसासुरसहो राजा भया मागता-
यो दाता नरसिंहराउधरसेदेषोघनुद्रोणुगाः।
नानाकारलईदशाधरतहो राजा गया भंगहो
यो धाता नरसिंहराउधरमादेहे घटद्रोणुगाः॥ १४॥

सोनाधारेति। हे उधर शंभुचित्रक। इमाद लक्ष्मीप्रद। द्रो वृक्षः। उवरस। उः शम्भुः, तस्माद् वरो येषां ते उवरा दानवाः, तान् स्यति। ईरस लक्ष्म(म्य)नुराग। असुरसह असुरे बलयुक्त। नरसिंह। स त्वं। अभया राज चकासि। स इति कः? यस्त्वम्। अणुदाता न, स्थूलदान इत्यर्थः। 'न लोकेति' (पा० २/३/६९) षष्टी(ठी)निषेधे द्वितीया। अत ईहे। इच्छामि। काः? माः संपदः। किंविशिष्टाः? घटाः। समूहरूपाः, बह्वीरित्यर्थः। गाः वाचश्च। ईहे। वाग्विलासान् इत्यर्थः। कथंभूतोऽहम्? गतायः हतभाग्यः। कथंभूतस्त्वम्? अनाधारलः[न आधारो येषां तान् लाति गृह्णति]। पुनः किंविधः? रा धनम्। गयातीर्थमसि। कस्य? इदेषः। इः कामः तं द्यति खण्डयति। तथाविधा इट् इच्छा यस्य इदेट्, तस्य इदेषः॥ योगिनः योगीश्वराणां धनं तीर्थम-प्यसीत्यर्थः। पुनः किंविधः? अघनुद्रः। अघनुदं राति, पापहन्तेत्यर्थः॥ पुनः किंविधः? अणुगाः। अणुं गाते(गाति)। गाङ् गतौ क्विप्। अणुरूप इत्यर्थः। पुनः किंविधः? अनाकारलः। न आकारं लाति गृह्णाति[इति]। पुनः कथंभूतः? ईदशाधरतहः॥ ईदशां लक्ष्मीदशां [दधाति]धरतीति। ते च ते रताश्च तान् जिहीते। तस्मिन् ते[ऽ]वरता इत्यर्थः। "आतोऽनुपसर्गे कः"(पा० ३/२/३)। पुनः किंविशिष्टः? राजा चन्द्रः। अभंगहः। न भंगं जिहीते। धाता विधिः। नरसिंहराः। नरश्रेष्ठानां रा यस्मात्, एवंविधस्त्वं राजा इत्यन्वयः॥ १४॥

मालोकेडरजाइभाजिसहसाराजाभयाभीलहो-
ऽजेतामोडविभारमानुतरताजेवीरमानोद्धता ।
मालोलाडभुजाविभाडसरसा राजानयाखायतो
जेतामोक्षविचारदानुकरताजेधीरदानोद्यत ॥ १५ ॥

मालोकेडेति– हे उकरताज। ईधीरदानोद्यत। रताज। रमानुत। अ विष्णो। [तव] भुजौ। कथंभूतौ? असरसाराजानयाखौ ॥ उ: शिवः, को ब्रह्मा। तयो रता ये रक्षांसि दानवास्तेषाम् आजः क्षेपो यस्मात्। ई श्रीः, धीर्बुद्धिः। ते राति ददाति ॥ दाने उद्यतः। उकारताजश्चासौ ईधीरश्चासौ दानोद्यतश्चेति कर्मधारयः। रता आजिर्यस्मिन्[=रणलम्पट] ॥ रमानुत लक्ष्मीस्तुत। रसेन सह वर्तमानाः सरसाः। न सरसाः असरसाः। ते च अराजानश्च। तेषामनयः [=अनीतिः]। तम् आखायतः, हिंस्त इति। खै हिंसायाम् ॥ अक्षविचारदान्, योगिनः। अक्षेषु इन्द्रियेषु विचारं ददति, तान्। अन्वग्रहीरित्यर्थः। कथंभूतस्त्वम्? मालोकेट्। मा लक्ष्मीः लोकश्च, तयोरीट् [=ईशः]। यद्वा मायाः लक्ष्म्याः आलोकं दर्शनम् ईट्टे, स्तौति[प्रार्थयते वा]। ईड् स्तुतौ ॥ अरजाः रजोगुणरहितः ॥ इभाजिसहसार। अजाभलाभीलहः ॥ इभेन आजिः ॥ तस्यां सारेण बलेन वर्तमानः। अजा माया, आभीलानि कष्टानि च। [तत्सर्वं] जहातीति, "आतोनुपसर्गे कः" (पा० ३/२/३) ॥ अजेतामोट्। अजां मायाम् इताः मायिनः, त एव अमाः रोगास्तान् ओषति दहति, क्विप् ॥ अविभाः, सूर्यद्युतिः ॥ मालोलाट्। मा निषेधे। न लोलाः अतृष्णास्तान् अषति गृह्णाति [अष गतिदीप्त्यादानेषु]। जेता विष्णुः। पुनः किंविशिष्टः? इभाट्। इः कामस्तस्य भाम् अटति गच्छति, कामरूपः इत्यर्थः ॥ १५ ॥ (मातृकायामतीवभ्रष्टपाठस्य संशोधितं रूपम्, सं०)

अथ गोमूत्रिकाबन्धः–

जगनिक-जगतीश प्रस्फुरत्सिंहशौर्ये
त्वयि मृधमभियाति स्यात्प्रकम्पोभिघातिः।
सुगमकरगतीश प्रस्फुटत्सिन्धुशौद्ध्ये
त्वयि मृगम दयाप्यस्यादकं जंभि[जृम्भि] सातिः ॥ १६ ॥

जगनीति। मृगेण मा शोभा यस्य स मृगश्चन्द्रः, तस्य संबुद्धिः। हे मृगम, राजचन्द्र। सुगमा करगतिर्येषां ते सुगमकरगतयः सुराजानस्तेषामीशः, तत्संबुद्धिः। सुगमकरगतीश, जगतीश भूपते ॥ "जगनिक"नाम-राजन् ॥ त्वयि मृधं रणम्, अभियाति अभिगच्छति सति ॥ अभिघातिः शत्रुः, प्रकम्पः स्यात् ॥ कथंभूते त्वयि ? प्रस्फुरत्सिंहशौर्ये। प्रस्फुटत्सिधुशौद्ध्ये। व्यक्तीभवत् सिन्धोः नद्या इव, शौद्ध्यं निर्मलत्वं यस्य तस्मिन् ॥ तु

वाक्यभेदे । अयि संबोधनम् । दया कृपा । सातिर्दानमपि । जृम्भि प्रसरत् । अकं पापम् । अस्यात्, 'असु क्षेपणे' । त्वयि दयादाने पापनाशिनी स्तः, इति भावः ॥१६ ॥

अथ द्व्यक्षरौ–

सारासाररसाररासससरसः सोरःसरारिः सुराः(°रात्)
सारी सूरिरसौरसौरससुरारीरोऽररोरा ररुक् ।
सास्रारा सरसाः ससार सरसी संसारसूः सारसी-
सोरूरूरुरूरीरिसूरसुरसः सारी ससीरी सुराट् ॥ १७ ॥

सारेति । असुरसः कृष्णः । असुरान् स्यति हिनस्ति । सास्रारास-रसाः । ससार । अस्रेण रुधिरेण सह वर्तमानं तद् आरम् अरिवृन्दं, तस्य आसः क्षेपो यासु ताश्च ता रसा रणभूमीः । किंविधः सः ? सारासाररसाररासससरसः, सारेण बलेन आसारः सैन्यप्रसरणं तत्र रसो रागो यस्य तच्च तत् । आरम् अरिवृन्दं तस्य रासः सिंहनादः, तत्र सरसः सरागः । उरःसराणाम् [सर्पाणाम्]अरिणा गरुडेन सह [व]र्तते । सुष्टु[ठु] राधनं यस्य[इति सुराध्] । सारी सरणशीलः ॥ सूरिर्विद्वान् । रसाया भुवः, औरसः स्वजातश्चासौ सुरारिस्तम् ईरयति क्षिपति, नरकासुरनाशी । अररं कपाटं, तद्वद् उरो यस्य । ररुक् अग्निप्रभः । रसी, रसो वीररसोऽस्त्यस्य । संसारसूः जगज्जनयिता ॥ सारसी । सारसं । सोरूरूः ऊरुभ्यां सह वर्तते । रुरून् रीणाति रुरूरीः सिंहः, क्विप् । इसूः प्रद्युम्नजनकः । सारी अरिणा चक्रेण सह वर्तते । ससीरी बलभद्रयुतः । सुराट् सुतरां राजति[ते ?], क्विप् ॥१७ ॥

वरोरु रेवावरवारि वारं-वारं विवाराखि रौरवारिः ।
विवेरवीरं वररं विरावि वारीर-वारीररवैरवावः ॥ १८ ॥

वरोरु इति । हे वरोरू[रु] सुन्दरी[रि] । रेवावरवारि । वारं वारं, मुहुर्मुहुः । आवाम् । अवावः प्राप्नुवः, प्रविशावो वा, अव रक्षणादौ ॥ किंविशिष्टं नर्मदातोयम् ? विवाराखि पक्षिसंघरावयुक्तम् । रौरवस्यारिम् । विगतं वेरं वपुर्येषां ते विवेरा मरीच्यादयस्तेषां विशिष्टा इराः वाचो यस्मिन् । वरं राति ददाति । विरावी = पक्षिणां रावो यस्मिन् । वारीरवारीररवैः उपलक्षितम् । वारीं गजबन्धनीम् ईरयन्ति इति वारीराः गजाः, त एव[इव] वारि ईरयन्तीति वारीराः मेघाः तेषां रवास्तैः ॥ १८ ॥

अथभाषाश्लेषचित्राणि–

धीरोहोहमहे शुचिं ततभले तेहूतरेपा रुजो-
ऽमायामच्छरमारि-जेतरि सदाजीहेऽजराजीतिहे।
मादादत्तु रहे सुवृत्तिमहिमाऽजोऽजोडिहेरे भलो-
कायत्रास वशी भया भखलसो जेता स गा ईकरे॥ १९॥

धीरेति। सः अजो विष्णुः, ते तव, रुजः रोगान्, अत्तु नाशयतु। मा दात्। स इति कः? यः, भया प्रभया शुचिमग्निम् आस चिक्षेप। यत्र दाः शुद्धिः। इह। इभलोका गजप्रकाशिनी, इरा भूमिः। आस दिदीपे। किंविधे? यस्मिन् धीरोहोहमहे। धियो रोहो यस्मात्। ऊहेन महो यस्य। ऊहो नाम सामग्रन्थः। धीरोहश्चासौ ऊहमहश्चेति कर्मधारयः। पुनः कथंभूते? शरमारिजेतरि=शरैर्मारो विद्यते येषां ते शरमारिणोऽसुराः तेषां जेता, तस्मिन्। सदा आजौ ईहा यस्य तस्मिन्। अजस्य विधेः। राजिः [रेखा, तथा अंकिताः] ईतीर्जहाति तस्मिन्। सुवृत्तीन् महति। रम् अग्निं जिहीते,। यज्ञभोक्तृत्वात्। ईं [लक्ष्मीं]करोतीति।[ततो विस्तृतः भाः प्रकाशो येषां तान्] ततभान् मरीच्यादीन् लाति गृह्णाति। पुनः किंविधः सः?। अहूतरेपाः। रेपः पापम्॥ पुनः किंविधः? अमायामत्। अमाः रोगास्तेषाम् आयः तम् आममातीति[?आ समन्तात् मथ्नातीति], क्विप्॥ अजां मायाम् ओषति दहति। वशी जितेन्द्रियः। भं नक्षत्रम्। खम् आकाशः, तद्वल्लसति। गाः दिशः जेता॥ १८॥

पृथ्वीराज धराधिराज रणमाथारेभयभ्रान्तहो
जेताजो धनवाधरेभरवसो मानी महाबाहुजे।
राजाऽकेसरिरूपहो गजघटादारे करे मा रुजे
ऽथारापायधरे समस्तु महिमालाधो भयति[मयात्ते] सुखी॥ २०॥

पृथ्वीति। हे पृथ्वीराज। धराधिराज। केसरिरूपहः। अजः। केसरिणो रूपं जिहीते। अजो विष्णुः। ते तव। रुजे रोगाय। मा समस्तु मा भूत्॥ कथंभूतः? रणे माथो [मथनं]यस्य, तच्च तद् आरम् अरिवृन्दम्। तस्मिन् भयभ्रान्तान् जहाति। जेता विष्णुः। अधनान् दीनान् वाति गच्छति, क्विप्। धरवत् इभा दिग्गजास्तेषां वरं (रवं) स्यति। महाँश्चासौ बाहुजो हिरण्यकशिपुः तस्मिन्। मानी अहंयुः। राजतीति राजा। पुनः किंविधः? करे मया कान्त्या उपलक्षितः। कथंभूते करे? अथारापायधरे। अथेत्यव्यं कात्स्न्यार्थम्। अथ कात्स्न्र्येन, आरस्य अरिसमूहस्य, अपायो नाशो यस्मात्

तद् अथारापायं, चक्रं तद्धारयति। मही स चासौ मालाधश्च। महः उत्सवः। मालां दधाति मालाधः॥ सुखी॥ २०॥

ओढा वाखरवागमादलसगा राजत्तमा लूनलो-
भालोकाहलचालनी समकरोत् केलीकुदालीभिदाम्।
कालीढालकशालभोगलमलं स्वच्छावडामोदला-
जेया पातल[+पाल][२४]ना हितमना या तां स्तुमः कालिकाम्॥ २१॥

ओढेति। तां क(का)लिकां वयं स्तुमः। तामिति काम्? या अजेया। हलचालनी। आमोदला। आनन्ददा। अलं स्वच्छा। कालीढालकशालभा। कैर्मस्तकैरालीढा अ[आ]श्लिष्टा अलका यस्याः सा। शालो वृक्षः (वृक्षविशेषः), तद्वद् भातीति। काली-ढालका चासौ शालभा चेति कर्मधारयः। आपालपातालाहितमनाः (=अपातलपालना-हितमनाः) न पातं लाति ददाति (आददाति?) [अपातला]। अपातला चासौ पालने क्षरणे [रक्षणे] आहितमनाः। उगलं शम्भुकण्ठम्। अवट् इयेष। कुदालीभिदां समकरोत्। कुं घ्नन्ति खण्डयन्ति कुदाः दानवाः, तेषाम् आली, तस्याः भिदा ताम्। 'षिद्भिदादिभ्योऽङि'ति (पा० ३/३/१०४) भिदा प्रयोगः। पुनः किंविधा? ओढा। अः शम्भुस्तेन ऊढा परिणीता। 'अः सूर्याग्नीन्दुपवनविष्णुनक्षत्रशंकरे' इत्येकाक्षरनिघण्टुः। वा निश्चयेन। अखरवाक् [=मृदुभाषिणी]। अमात्, अमान् रोगान् अत्ति। अलसगा अलसं गच्छतीति। राजत्तमा अतिशयेन राजन्तीति। यद्वा अराजत्तमा न राजत्तमो यस्यां सा। लूनलोभालोका, छिन्न-लोभदर्शना।[२५] केली क्रीडैवा [? क्रीडयैव]॥ २१॥ (*गृहोपकरणनामानि*)

खाजापापडवाजितोमृतफला पूरी वडाभो गुणा-
भाजीभातुलतुण्डभूरहिरसाकल्पो सुहालीशिता।
सापोलीकहृदाहितात्महितकृच्छीर्षं करोटी-वृतं
मूर्तिर्यस्य स भोजनेऽस्तु रुचिदः सेलापशीलान्तकः॥ २२॥

खाजेति। सः देवः एवंविधः भोजने रुचिदः अस्तु॥ स इति कः? यस्य मूर्तिः। इला भूः॥ पुनः स इति कः? खाजापापलवाजितः, खानि इन्द्रियाणि, अजा माया, पापानि च। तेषां लवो लेशस्तेनाप्यजितः। डलयोः सावर्ण्यम्॥ अमृतफलं मोक्षफलम् आपूर-यति। बलाभः। गुणान् आभञ्जतीति॥ इभातुलतुण्डभूः, गजमुखवदनः। अहिः सर्पः। रसो विषम्। तौ आकल्पो मण्डनं यस्य सः। यस्य असुहाली शिता तीक्ष्णा। अरीणाम्

२४. dropped due to haplograply.

२५. The MS reads लूनलोभा॥ लोकाछिन्नलोभदर्शना।

असूं(न्) घ्नन्ति असुहानि आयुधानि ते[षाम् आली पंक्तिः] । सापः अद्भिः सह वर्तमानः, "ऋक्पूरि"त्यादिना(पा० ५/४/७४) समासान्तः । अलीकम् असत्यं हरतीति[अलीकहृत्], क्विप् । शेषं स्पष्टम् ॥ (*भोज्यपदार्थनामानि*)

केलाखारिकरा इतो परिभवीयः खोपरामोजटा
नारंगद्युतिचारवो रविमुखाः सापोऽफलध्वंसिनः ।
नारेलातिगकोहलोचितमतिक्रान्तः स्फुरद्भोऽपला-
दालिध्वस्तबलः स यस्य तनवः स्ताद्वः शिवः श्रेयसे ॥ २३ ॥

केलेति । स शिवः वः श्रेयसे स्तात् । स इति कः ? यस्य तनवः, केलाखारिकराः, रविमुखाः । कः मरुत् । इला भूश्च । खं व्योम च । अरिकरः चक्रपाणिश्चेति, द्वन्द्वः ॥ सूर्यप्रभृतयः ॥ अफलध्वंसिनः । यस्य जटाः नारङ्गद्युतिचारवः ॥ पुनः स इति कः ? यः इतः= कामात्, अपरिभवी । खेभ्यः इन्द्रियेभ्यः उपरामो यस्य ॥ नारे[ला]ति । नृणां समूहो नारं तस्य इला वाचः, ताः अतीत्य गच्छतीति तथाविधः ॥ कस्य ब्रह्मणः, ऊहस्तर्कः, तस्य लोचि[त]म् अवलोकितम्, भावे क्तः । तदतिक्रान्तः ॥ स्फुरद्भः [=स्फुरत्कान्तिः] । न पलादाल्या राक्षसश्रेण्या ध्वस्तं बलं यस्य सः । अद्भिः सह वर्तमानः सापः ॥ २३ ॥ (*फलनामानि*)

सेरामाहिमदारुहो वसुमती नेपालकल्याणकृन्-
मायामाहुरकोडवीडसुतनोनादेडनादापुरात् ।
क्ष्माधारश्चिरनौरदुर्गपरलीलाजी कुराडीशकृत्-
तारिग्राम वडौरसस्मरहितः सोऽव्या इति त्वां च यम् ॥ २४ ॥

सेरामेति । हे अनादे ! कोडवीडसुतनो ! कोडश्च, वीट् खगेशश्च, असवः प्राणाश्च एते तनवो यस्य । डलयोरभेदः ॥ अ विष्णो । स त्वम् अव्याः । स इति कः ? यं त्वां[? यस्त्वं] मायाम् अलुनात् इत्याहुः । हे आपुरात् ! कृत्तारिग्राम छिन्नशत्रुजात । त्वम् । सेरामाहिमदारुहः । ई लक्ष्मीः, सा चासौ रामा, तया सह वर्तते । अहिमथः[= अहिमत्] । गरुडस्य आरुहः । सेरामश्चासौ अहिमदारुहश्चेति कर्मधारयः । वसुमतीनश्चासौ इपालश्च, स चासौ कल्याणकृच्चेति, क्ष्माधारः । चिरं । नौ । भवाब्धौ । अदुर्गपर[२६]लीलाजी, अदुर्गाश्च ते परे वैरिणस्तेषां लीलया आजः क्षेपो विद्यते यस्मिन् । कुत्सितराज[ज्ञां] इ[ई]ष्टे, [इति] कुराडीश[:] [तस्य] संबुद्धिः ॥ बलौरसस्प[स्म]रहितः । बलो बलभद्रः । ओ(औ)रसः स्वजातः, स्मरः । ताभ्यां हितः ॥ २४ ॥ (*विविधराज्यनामानि*)

---

२६. The MS reads परा.

भालोभेडविभाडिलेतरणमानीहालता भार हो
घोडारालतमार[२७]तारणगया जे लोह लागे भलाः ।
जेता जो धनवान वा मरहठा जीता लया राय ते
वीशाजी विजयी समस्तु महिमा पायो भयो विक्रमी ॥ २५ ॥

भालइति । स जेता जिष्णुः । अजो विष्णुः । विक्रमी । ते तव । अघोट् । समस्तु भवतु । अघम् ओषति दहति, अघोट् । क्विप् । किंविशिष्टोऽजः । भालः । भां लाति आदत्ते । भेडविभाड् । भेट् चन्द्रः । अविः सूर्यः । तयोर्भामषति गृह्णाति । इलां भुवम् । इतः प्राप्तश्चासौ रणमानी च । रणं मानयति । ईहालताभारहः स्पृहावल्ल[री]-जालत्यागी । पुनः किंविधः ? आरालतमारतारणगया । आसमन्ताद् अरालतमम् अतिशयेन वक्रम् आरम् अरिवृन्दं तस्य तारणे गयातीर्थम् । अजेलोहलागेभलाः । अजो ब्रह्मा, इला सरस्वती, तरो[यो]रूहं तर्कं लाति गृह्णाति । अगेभान् वनगजान् लाति ददाति, क्विप् । [अधनवा ।] अधनान् दीनान् वाति गच्छति । नवा मरहठा जीता लया राय ॥ इलेतरणमानी ॥ नवाश्च ते अमरास्तैर्हठेन आजिः संग्रामः, ताम् (तम् ?) इतं प्राप्तम्, अलयम् अभङ्गम्, आरम् अरिवृन्दं, तस्मै । तादर्थ्ये चतुर्थी । वीशेन खगेश्वरेण आज्यां विजयो विद्यते यस्य । महिमानम् आप्नोति [इति] महिमापः[२८], आयो ज्ञानं यस्य । महाज्ञानीत्यर्थः । अभयः भीरहितः ॥ २५ ॥

मागारे मागतेहो द्रविणबहुतरे भोगभोगानवेगा-
पाहारे नारसिंहः क्षितिपुरजनिभृद्दानिहो मानलाजी ।
दैत्याग्निभ्रंशलेहोलवकरिकनकप्रौढिते लोकजाले
क्षोणीसानन्दकेली करितिमिरबले राजते धीरशूरः ॥ २६ ॥

मागार इति ॥ नारसिंहो राजते । नरसिंह एव नारसिंहः । स्वार्थेऽण् । क्व राजते ? मागारे । मा लक्ष्मीस्तस्य आगारं गृहं तस्मिन् । कथंभूतः सः ? मागतेहः लक्ष्मीगता [ईहा यस्य । यदि वा लक्ष्म्यां गता विरता ईहा यस्य, धनबहुलत्वात्] । भोगभः भोगैर्भाति । कथंभूते मागारे ? द्रविणबहुतरे विभवबह[हु]ले । गानवेगा अपाहारा नारदादयो यस्मिन् । लोकजालं प्रकाशपुञ्जोऽस्त्यस्मिन् । अ-प्रत्ययः । क्षिप्तौ[क्षितौ] पुराणि, तेषु जनिभृतश्च ते दानिनश्च तेषां होमसंबन्धी स चासावनलः तत्र अजो गतिरस्ति यस्य, यग्य[ज्ञ]भोक्तृ-

---

२७. The MS clearly reads °आर°. The correct reading has been reconstructed on the basis of the commentary.

२८. The Manuscript reads : °मापं

त्वात्। दैत्याग्निभ्रंशला ईहा यस्य। क्षोणीसानन्दकान् राज्ञः इलति गच्छति [इति] क्षोणीसानन्दकेली। करितिमिरबले अर्थाद् रणवारणान्धकार-निकरे। धीरशूरः धीरश्चासौ शूरश्च ॥ २६ ॥

आमादाखवदामदाडिममहानारङ्गपिङ्गद्युति-
र्नानारा[य]ण आमिली परिणमन्नारेलकेलास्तुतः।
पाकाबीलफलादमुन्यभिनुतोऽभीष्टे मरुद्द्योततज्-
जम्बूरुक्फणिसाग्रजेन सहितो देयात्तवार्कः शुभम्॥ २७॥

आमेति। अर्कः तव अभीष्टे शुभं देयात्। कथंभूतोऽर्कः? आमादाखवदामदाडिममहाः। आसमन्ताद् आमान् रोगान् अत्ति। आखः प्रकाशस्तद्वान् आमो गगनं यस्य।[२९] दाडिमस्य पुष्पं दाडिमं तद्वन्महो यस्य। आमादाखबदामश्चासौ दाडिममहाश्चेति कर्मधारयः। पाके परिणामे सति नारङ्गवत् पिङ्गा द्युतिर्यस्य। न आ[ना=पुराणपुरुषः] नारायणः, विष्णुरेव। अमन्ति भजन्ति आमिनस्तेषु लीयते, क्विप्। भक्तचित्ते वसतीत्यर्थः। परिणमन्त्यो नारस्य नरसमूहस्य इलाः वाचो यस्मिन्। को ब्रह्मा। इला सरस्वती। ताभ्यां स्तुतः। [यदि वा ब्रह्मणो वाग्भिः स्तुतः] ।परिणमन्नारेलश्चासौ केलास्तुतश्चेति कर्मधारयः। पाके परिणामे सति अवौ पर्वते, ईम् श्रियं, लान्ति गृह्णन्ति [इति] पाकावीलानि फलानि अदन्ति च ते मुनयश्च तैरभिनुतः। मरौ मरुदेशे उद्योतं तनोतीति, क्विप्। जम्ब्वाः फलं जम्बूस्तद्वद् रुक् कालिमा येषां, ते च ते फलि[णि]नस्तान् स्यति नाशयति [इति] जम्बूरुक्फणिसः ताक्ष्यः, तस्याग्रजोऽरुणः, तेन सहितः ॥ २७ ॥ (*ऋतुफलानि*)

मूलागाजरकाकडीध्वनिरतो भास्वत्करेलाग्रधृक्
सेमाकोहलभोपलादरसिकः श्रीमत्ककोराकृतिः।
आदो वैगणतोरया लवणसो भाजी नवावालहो-
ऽकंदूरी कुहि रीणरेफसि हरे रक्षा रतालूनकः॥ २८॥

मूलेति। हे रीणरेफसि हरे= क्षीणपापे शम्भौ, रत। अ विष्णो। आदः [प्रलयकाले सर्वान् जीवान् आदत्ते सर्वजीवाश्रय इति]। अकं दुःखं पापं च। न रक्षाः (क्ष)। मा पाहि। कथंभूतस्त्वम्? कुं भुवं जहाति [इति] कुहाः, क्विप्। तस्मिन् आकाशगामिनि,

---

२९. This explanation seems to be purely arbitrary since the meanings proposed for the words आखः and आमः are not supported by any dictionary.

वौ पक्षिणि गरुडे। आलं भूषां जिहीते। वै निश्चितम्। गणतः अर्थात् जीवसमूहात्। दूराद्दूरमस्त्यस्य परात्परः इत्यर्थः। रपाः रम् अग्निं प्राप्नोति, क्विप्; यज्ञभोक्तृत्वात्। न लूनं कं = सुखं येन सः अलूनकः। लवणं लवणासुरं स्यति [इति] लवणसः। अभाजी अभाया आजः क्षेपोऽस्त्यस्मिन् सः। पुनः कथंभूतस्त्वम्? मूलागाजरकाकडीध्वनिरतः, हलम्[? read मूलम्] आद्यः, स चासौ अगः पर्वतः = मेरुः। तत्र अजराः देवाः हाहादयः। तेषां काकली चासौ ध्वनिस्तत्र रतः। भास्वत्करेलाध्रधृक्... [भास्वता करेण, इला पृथ्वी तस्याः धारकः इलाध्रो भू-]भृत्, तं गोवर्द्धनं धारयति। सेमाकोहलभः। इः कामः, मा लक्ष्मीः, को ब्रह्मा, उः शम्भुः, हलभो बलभद्रः। तैः सह वर्तमानः॥ अपलादरसिकः। पलं मांसम् अदन्ति [इति] पलादा राक्षसाः [तेषामरसिकः शत्रुः] श्रीमत्क-कोलाकृतिः [कोलोवराहः, शोभना कोलाकृतिर्यस्य]। डलयो[रलयो]रभेदः॥ २८॥ (*शाकानि*)

अथ प्रतिलोमानुलोमचित्राणि–

रक्षमामक्षमाधारा क्षीरसारर्षितर्पितः।
यादवावनदाभासि ज्ञानदानघ सेव्यसे॥ २९॥

सेव्यसे घनदानज्ञासिभादानववादया।
तर्पितर्षिरसारक्षी राधामाक्षम माक्षर॥ ३०॥

रक्षेति। हे अ विष्णो मां रक्ष। क्षमाया आधारस्तस्य संबुद्धिः। किंविशिष्टस्त्वम्? आ क्षीरसारर्षितर्पितः। क्षीरं सारं येषां ते क्षीरसारा बालाः, तान् अभिव्याप्य आक्षीरसारम् = आबालान्। ऋषिभिस्तर्पितः। यादवेभ्योऽवनं रक्षणं ददातीति यादवावनदा। आ-भासि। अनघ। ज्ञानद। सेव्यसे॥ २९॥

हे घनदानज्ञ। राधामाक्षम। राधा नाम गोपी, मा लक्ष्मीः। तयोः क्षमा क्षान्तिर्यस्य सः। मा [=न] क्षरतीति। द्वे संबुद्धिः(द्धी)। तर्पितर्षिश्चासौ रसारक्षी च। दानवैः सह वादं याति, क्विप्। असिभाः स(ख)ड्गद्युतिः। त्वं सेव्यसे॥ ३०॥

रक्षसाहसभासारक्षोद, मोक्षद, सारद।
सारसानन देवादे त्वां नतोस्मि दयामय॥ ३१॥

यमयादस्मितोन त्वां देवादे न न सा रसा।
दरसादक्षमो दक्षो रसाभास हसाक्षर॥ ३२॥

रक्षेति ॥ हे दयामय, साहसभासारक्षोद, मोक्षद । सादर [read : सारद] = बलद । सारसानन पद्मास्य । देवादे । साहसेन भासो भा: यस्य तच्च तत् । आरम् अरिवृन्दम् । तस्य क्षोदो यस्मात् स:, तस्य संबुद्धि: । अहं त्वां नतोऽस्मि, रक्ष इत्यन्वय: ॥ ३१ ॥

यमेति । अस्मितयाऽहंभावेन ऊन:, तत्संबुद्धि:, अस्मितोन । हसो हासस्तेन युक्तानि अक्षराणि यस्य तस्य संबोधनं, हसाक्षर । देवानामादि: देवादे । स त्वम् । अस दीप्यस्व । कथंभूतस्त्वम् ? दरसादक्षम: । दरस्य सादेन अंशक्षम: । रक्ष: [दक्ष:] ॥ स इति क: ? यं त्वाम् । रसाभास: शृंगाररस:, तेन आभाति [आभासते] य: । सा रसा पृथ्वी । न न आयात् (read : अयात्), अपि तु त्वां जगामेत्यर्थ: ।

सानमा सरसा देवे ज्ञानदानघमालिनी ।
कालिका ततकालीकात्रायदा न न वोस्तु सा ॥ ३३ ॥

सास्तु वोऽननदायत्रा कालीका ततकालिका ।
नीलिमाघनदानज्ञा वेदे सारसमानसा ॥ ३४ ॥

सेति । सा कालिका । वो युष्माकम् । अत्र अस्मिँल्लोके । अयदा भाग्यदा । न नास्तु, अपितु भाग्यदायिनी भवतु इत्यर्थ: । कथंभूता सा ? देवे शम्भौ अ[आ]नमेन प्रणामेन सह वर्तते [इति] सानमा । सरसा । ज्ञानदा । न अघं मलते धत्ते [इति] अनघमालिनी । तता विस्तीर्णा, कानां शिरसां [आली]माला, श्रेणिर्यस्या: सा ततकालीका ॥३३ ॥

सा काली, व: । अननदा जीवनदात्री[३०] । अयो भाग्यं त्रायते [इति] अयत्रा, अस्तु । किंविधा सा ? काततकालिका, के शि[र]सि आतता विस्तीर्णा कानां मुण्डानामालिर्माला यस्या: सा । नीलिमा, श्यामत्वात् । घनं बहु ददातीति । वेदे अनज्ञा, न अज्ञा अनज्ञा, ज्ञात्री । सारसवन् मानसं मनो यस्या: सा । सारसं कमलं, शुद्धमना इत्यर्थ: ॥ ३४ ॥

[अथाद्यन्तलघ्वक्षरकेण विष्णुवर्णनम्–]

यदनघमतनुत यममय जय जय शरणगनवरस महिमगरहरह ।
सजलज वनदम सदजभमततम सगगनवनवन भवद यतिगशिव ॥३५ ॥

यदेति । इ: काम:, तम् अदन्ति [इति] यद: कामजित: । ते च तेऽनघा: शुकादयस्तैर्मतं नुतं यस्य [स] यदनघमतनुत । यममय यम[=योग-]प्रचुर । शरणगनवरस । शरणं गच्छन्ति [इति] शरणगा: तेषु नवोऽपूर्वो रसो यस्य । महिमगरहरह । महिम्ना गरहं सर्पं जिहीते,

---

३०. अन् प्राणने (अनिति = श्वसिति, प्राणिति), अननं प्राणनं जीवनं वा ।

[read : महिम्ना गरहरं शम्भुं जिहीते = अतिशेते]। यद्वा महिमगौ च तौ र-हरौ वह्निशिवौ जिहीते, यज्ञस्य कार्यस्य वशत्वात्। जलजः शंखः पद्मं च, तेन सह वर्तमान। वनदो जलदः, तद्वन् मा शोभा यस्य स वनदमा। सदजभमततम। सन् माधवः (?सन् शम्भुः)। अजो ब्रह्मा। भानि नक्षत्राणि। तैरतिशयेन मतो मततमः। सगगनवनवन। गगने वान्ति गच्छन्ति [इति] गगनवाः देवाः। तेषां नवतानि(नवनानि= नमनानि) स्तोत्राणि, तैः सह वर्तते। भवं द्यति खण्डयति भवद। यतिं गच्छति [इति] यतिगं शिवम् यस्य [read : यतिगः शिवः, तस्य कृते शिवः कल्याणकृत्]। सर्वाः संबुद्धयः। देव त्वं जय जय। सर्वोत्कर्षेण वर्तस्व वर्तस्व॥ अन्यथा वा व्याख्या—

यत् यस्मात् कारणात्। भवान्। अनघं निष्पापम्, तापहारित्वात्। वनदं मेघं, यमं योगम्[च] अतनुत। ततः जय जय। अय भाग्य। असत् अशुभम्। अज क्षिप। भैर्ऋक्षैः। अतिशयेन मतः॥ ३५॥

अस्यैव पद्यस्य प्रातिलोम्येन शिववर्णनम्—

वशि गतिय दवभनवनवनगग समततम भजदसमद नवजलजस।
हर हर गमहिमसर वनगणरसय जय जय मम यतनुतमघनदय ॥
॥ पुनरपि तदेव॥ ३६॥

वशीति। गतिय, गतिं ज्ञानं याति। 'आयो[=आतो]नुपेति'(पा० ३/२/३) कः। दवभनवनवनगग। दवैर्वनैर्भान्ति दवभाश्च ते नवनवा नगाः पर्वताः तान् गच्छति, तथा च पुष्पदन्तस्तोत्रे 'प्रियदवदविष्टा[ष्ठा]य च नम'[३१] इति। समततम। समा समदृष्टिस्तता मा शोभा यस्य। भजदसमद। भजद्भ्योऽसम[+म] अतुलं फलं ददाति। नवजलजस। जलाज्जातो जलजो जालन्धरः। नवश्चासौ जलजस्तं स्यति। जालन्धरः समुद्रजः। गमहिमसर। गस्य गणेश[+स्य]महिमानं सरति, तन्मूर्तित्वात्। वनगणरसय। वनेः[=ने] गणाः प्रमथास्तेषु रसं रागं याति। यतनुतमघनदय। यतैर्यतिभिन्नु[=र्नु] ता स्तुता, मा लक्ष्मीर्येषां ते च ते घनदा भूरिदातारो जनकादयस्तान् याति प्राप्नोति। एवं गुणविशिष्ट, हे हर हर। मम वशि इच्छायां त्वं जय जय। विषये सप्तमी। आपन्नस्योक्तौ वीप्सा।

व्याख्यानान्तरम्—

हे अय भाग्य। हर हर। जय जय। इन्द्रियजयाज्जातं यमं योगम्। तनु विस्तारय, ममेत्यध्याहार[:]। तं प्रसिद्धम्। घनवदाचरन्ति घनन्ति। न घनन्तोऽघनन्तो दीनाः तेषाम् अयो भाग्यं यस्मात्। अथवा हे हर, अयतनुतमघनदय। अयेन भाग्येन तनुतमाः दीनास्तेषु

---

३१. *vide* शिवमहिम्नः स्तोत्रम्, श्लो० २९।

घना दया यस्य। यमं कीनाशम्। हर, कालाद् भयं हरेत्यर्थः। गमहिमसरवनगणरसेति पदच्छेदः। गस्य गणेशस्य महिमा यस्मात् स चासौ र-वनाभ्याम् अग्नि-जलाभ्यां सह वर्तमानः। गणेषु रसः प्रीतिर्यस्य। गमहिमा चासौ सरवनश्चासौ गणरसश्चेति कर्मधारयः। तं तं यमम् अभजत् भवान्। यज संगं भज, यज्ञं देहि इति वाऽन्वयः। इदमचलधृतिर्नामच्छन्दः। द्विकगुणितवसुलघुरचलधृतिरि[+ति] ॥ ३६ ॥

अथ प्रथमतृतीययोश्चरणयोः सदृशवर्णनम्–

ध्वनन्महासिन्धुरघोरघोषै-
र्निह्नु[ह्नू]यते ध्वानितगह्वरान्तैः।
ध्वनन्महासिन्धुरघोरघोषै-
रप्यास्यते मुक्तिमिह प्रपन्नैः॥ ३७॥

ध्वनन्निति। इहास्मिन् कैलासे। निह्नूयते पिधीयते। का? ध्वनन्ती चासौ महासिन्धुर्मन्दाकिनी। कैः? ध्वनन्महासिन्धुरघोरघोषैः, ध्वनन्तश्च ते महासिन्धुराः वनगजास्तेषां घोरा भयानकाश्च ते घोषनिनादास्तैः। किंविशिष्टैः? ध्वानितगह्वरान्तैः। मुक्तिं प्रपन्नैः। अघोरघोषैः अपि आस्यते। अघोरमन्त्रस्य घोषो येषां ते तैः॥ ३७।।

अथ द्वितीयचतुर्थयोश्चरणयोः समवर्णनम्–

अचल एष बिभर्ति महातटी-
र्बहु-लता-लसिता वरवारणाः।
परिमलभ्रमतालिकुलाकुला
बहुल-ताल-सिता वरवारणाः॥ ३८॥

अचल इति। एषः अचलः महातटीर्बिभर्ति। किंविधाः। बहुलतालसिताः। वरवारणाः। बहुभिर्लताभिर्लसिताः। वराः श्रेष्ठाः वारणाः करिणो यासु ताः। परिमलभ्रमितैः। अलिकुलैः आकुलाः व्याप्ताः। बहुलैस्तालैः सिता। वराणां श्रेष्ठानां, वारां जलानां रणः शब्दो यासु ताः।

अथ चतुश्चरणेषु एकाक्षरनियमः–

ववाववावववावीवे
कः कौ कः कोककेकिकौ।
गोगागागगगंगागाः
शशासाशासशंशशौ॥ ३९॥

ववेति। 'को ब्रह्मणि समीरात्मयमदक्षेषु भास्करे। मयूरेऽग्नौ च पुंसि स्यात् सुखशीर्षजलेषु कम्'। को वायुः। अकौ[वौ] पर्वते। ववौ। कथंभूतेऽवौ। ईवे, ई लक्ष्मीं (°मी:)वाति [यत्र] तस्मिन्। पुनः कथंभूते? कौकः-कोककेकिकौ। के जले ओको येषां ते कौकसः। कोकाश्चक्रवाकाः, केकिनो मयूराः। तेषां कुर्भूः तस्मिन् (तस्याम्?)। आशास-शंशशौ शशास। शसयोरभेदः। तथा चोक्तम्—रलयोर्डलयोश्चैवेति[°त्यादि]। आशाम् आयतीं तृष्णाम् अस्यन्तीति आशासाः योगिनः, तेषां शं सुखं, शशं ज्ञानम्। शश गतौ। सर्वे गत्यर्थाः ज्ञानार्थाः। शासु अनुशिष्टौ। वायुर्योगिनामपि [म-]नोविकारमकरोदित्यर्थः। किंविशिष्टो वायुः? गोगागागगगंगागाः। गवा गच्छति [इति] गोगः शिवः। तस्य अगः पर्वतः, तस्य अगाः वृक्षाः, तान्गच्छति। गोगागागगा चासौ गंगा च, तां गाति गच्छति। क्विप्। गाङ् गतौ॥ ३९॥

अथ चरण एव प्रातिलोम्यम्–

ज्ञानदा न न दानज्ञा भासिताजिजितासिभा।
सारासाररसारासा भासते न न ते सभा॥ ४०॥

ज्ञानदेति। ते तव। स[+भा] भासते न, इति न। अपितु भासते शोभते। कथां(=थं)भूता सभा? ज्ञानदा न, इति न। ज्ञानं ददातीति ज्ञानदा। दानज्ञा, दानं वि[+त]रणं जानाति। भासिता राजिता चासौ आजिस्तस्यां जितं येषां ते च तेऽसयः खड्गाः, तैर्भासो यस्याः सा भासिताजिजितासिभा। सार[ा]साररसारासा। सारेण बलेन आसारः प्रसरणं, तत्र रसो रागो यस्य तत्सारासाररसं, तच्च आरम् अरिवृन्दं, तद् अस्यति क्षिपति॥ ४०॥

अथ भङ्गश्लेषचित्रे–

ते[ऽ]सिन्दूरं त्यजन्तो विघटितवलयोद्धारमेवाभजन्तो
भ्रश्यत्सत्कैश्यभासो भृशमरणधियः क्रान्तनानावनीकाः।
बिभ्राणा भूरिशोकं सितभवनमहाहारविश्लेषभाजो
भूपास्तेषां च दारा रणभुवि भवता चक्रिरे रेणुकेय॥ ४१॥

ते सिन्दूरमिति। हे रेणुकेय रेणुकानन्दन परशुराम। रणभुवि संग्रामभूमौ। भवता। ते प्रसिद्धाः भूपाः कार्तवीर्यादयः। तेषां दाराश्च। चक्रिरे। कथंभूतास्ते भूपाः, कीदृशाश्च तेषां दाराः? असिं खड्गम्। दूरमत्यर्थम्। त्यजन्तः। सिन्दूरं नागजम्। विधवाभावात्। विघटितवलयोद्धारम् अभजन्त एव। विघटितवलयश्चासौ योद्धा च, तम्। किंविधा दाराः? विघटी(= टि)तवलयानां कंकणानामुद्धारमुद्धरणम् अभजन्त

एव। पुनः कथंभूता भूपाः ? भ्रश्यत्सकैलाश्य(= भ्रश्यत्सत्कैश्य-)भासः। सत् प्रशस्तं सत्कम्। कः स्वार्थी। ईशस्य भाव ऐश्यम्। भ्रश्यन्ती सत्कस्य ऐश्यस्य भाः कान्तिः येषां ते। किंविधा दाराः ? भ्रश्यन्ती सतः कैश्यस्य केशभारस्य भाः कान्तिर्येषां ते। केशानां समूहः कैश्यम्। किंविधा भूपाः ? भृशम् अरणधियः, अत्यर्थं विगतसमरबुद्धयः। पुनः किंविधा दाराः ? भृशं मरणे धीर्येषां ते भृशमरणधियः। पुनः किंविधा भूपाः ? क्रान्ता नानाविधाश्चावन्यो भूम्यो यैस्ते क्रान्तनानावनीकाः। पुनः किंविधा दाराः ? क्रान्ताः नानाप्रकारा वन्यो वनानि यैस्ते। 'स्त्री स्यात्काचिन्मृणाल्यादिर्विवक्षापचये यदी'त्यमरः(३/५/७)। पुनः किंविधा भूपाः ? भूरिशः अकं दुःखं बिभ्राणाः। पुनः किंविधा दाराः ? भूरिश्चासौ शोकश्च तम् बिभ्राणाः दधानाः। पुनः किंविधा भूपाः ? सितभवनमहाहारविश्लेषभाजः। सितानि शुभ्राणि भवनानि च। महाः उत्सवाश्च। आहाराश्च। तैर्विश्लेषं भजन्ति। क्विप्। पुनः किंविधा दाराः ? सितावद् भा कान्तिर्येषु। सितभानि च तानि वनानि (केलीजलानि ?) च। महान्तश्च ते हाराश्च। तैर्विश्लेषं वियोगं भजन्ति॥ ४१॥

मुक्ताहारतयान्विताः प्रविलसत्कान्तारमासंश्रिता-
स्ते स्तम्बेरमवाजिराजिसहिता स्फाराहवारम्भिणः।
भ्राम्यन्तोऽत्र सदातपत्रचमराः स्वर्गाय नात्तस्पृहाः
प्रेक्षन्ते नरसिंहदास भवतः प्रत्यर्थिनश्चार्थिनः॥ ४२॥

मुक्ताहारेति। हे नरसिंहदास राजन्। भवतः। प्रत्यर्थिनः शत्रवः। अर्थिनो याचकाश्च ते प्रेक्षन्ते। ते प्रसिद्धाः। कथंभूताः प्रत्यर्थिनः ? मुक्ताहारतयान्विताः। मुक्तः आहारो येन (=यैः), मुक्तः आ समन्ताद् हारो येन, तस्य भावः तत्ता, तया। किंविधा अर्थिनः ? मुक्तानां हारो यस्य, तस्य भावस्तत्ता, तयाऽन्विताः युक्ताः। किंविधाः प्रत्यर्थिनः ? प्रविलसत्कान्तारं काननम्। आसंश्रिताः। प्रकृष्टाः बिलसदः सर्पाः यस्मिन्। प्रकृष्टाः वयः पक्षिणः, तैर्लसत्। किंविधा अर्थिनः ? प्रविलसत्कान्ताः, रमासंश्रिताश्च। विलसन्त्यः कान्ताः स्त्रियो येषां ते। रमां लक्ष्मीमासंश्रिताः। 'द्वितीया श्रिते'ति (पा० २/१/२४) समासः। पुनः किंविशिष्टाः प्रत्यर्थिनः ? आसंश्रिताः। किम् ? अस्तं क्षिप्तं वेरं शरीरम्। अवाजिराजिसहिताः, न वाजिनाम् अश्वानां राजिभिः सहिताः। किंविधास्ते अर्थिनः ? स्तम्बेरमवाजिराजिसहिताः। स्तम्बेरमाः गजाः। पुनः किंविधाः प्रत्यर्थिनः। स्फारा भूयांसः। हवं यज्ञम् आरभन्ते। पुनः किंविधाः प्रत्यर्थिनः ? अत्र अवनौ भ्राम्यन्तः। सदातपत्रचमराः। दातानि छिन्नानि पत्राणि वाहनानि चामराश्च, तैः सह वर्तमानाः। किंविधा अर्थिनः ? सन्ति आतपत्राणि, छत्राणि, चमराश्चामराश्च येषां ते। पुनः किंविधा

प्रत्यर्थिनः ? [स्वर्गायनात्तस्पृहाः। अयनं गमनम्। स्वर्गे अयनम् स्वर्गायनम्, स्वर्गायने स्वर्गमने आत्ता गृहीता स्पृहा यैः ते। राज्यं परित्यज्य वने भ्राम्यतां बुभुक्षाकुलानामस्माकं मरणमेव वरमिति चिन्तयन्तः]।[३२] स्वर्गाय दिवे आत्तस्पृहान्। अत्र स्थिता एव स्वर्गसुखानि भुञ्जत इत्यर्थः ॥४२॥

अथ पूर्वार्द्धोत्तरार्द्धयोः सदृशवर्णनं त्रिभिः (कुलकम्) –

सदागजाधीश्वरशस्यमानं
परस्वधाधायि लसत्कराब्जम्।
सदागजाधीश्वरशस्यमानं
परस्वधाधायिलसत्कराब्जम् ॥ ४३ ॥

नित्यं महेभास्यमुपास्यमानं
गीर्वाणवृन्दारकदानवेन्द्रैः।
नित्यं महेभास्यमुपास्यमानं
गीर्वाणवृन्दारकदानवेन्द्रैः ॥ ४४ ॥

नमन्महापाशमहीन्द्रवन्द्यं
सदानवारिप्रणतालिशोभम्।
नमन्महापाशमहीन्द्रवन्द्यं
सदानवारिप्रणतालिशोभम् ॥ ४५ ॥

सदेति ॥ हे नमन्। नित्यं शाश्वतम्। महेभास्यं श्रीगणेशम्। मह पूजय। नित्यं सदाकालम्। कथंभूतं महेभास्यम्? [स+]दागजाधीश्वरशस्यमानम्। सदा गच्छति सदागो वायुः, तस्माज्जातः हनूमान्। तस्याधीश्वरो रामस्तेन शस्यमानं स्तूयमानम्। यद्वा। सदा सततं गजाधीश्वरैर्दिग्दन्तिभिः शस्यमानम्। पुनः कथंभूतम्? परश्वधाधायिलसत्कारब्जम्। परश्वधं परशुम् आधत्ते। परश्वधाधायिलसत् कराब्जं करकमलं यस्य। पुनः कथंभूतम्? सदागजाधीश्वरशस्यमानम्। अगजा पार्वती, तस्य अधीश्वरः शंभुस्तेन शस्यमानम्। अथवा अगजा-धीश्वराभ्यां पार्वती-बृहस्पतिभ्यां शस्यमानम्। पुनः कथंभूतम्? परस्वधाधायि-लसत्कराब्जम्। पराम् उत्कृष्टां स्वधां धा[+ र]यन्ति [दधति ?] परस्वधाधायिनो दिव्यपितरस्तान् लाति गृ[ह्णाति] परस्व[धा]धायिलः, सत्करो [रु]चिरकिरणोऽब्जश्चन्द्रो ... *(कीटभक्षितम्)*... न्सतम् ॥ ४३ ॥

---

३२. अत्र पाठभ्रंशस्य प्रतीतिर्मनसि समुदेति यतः '**स्वर्गायनात्तस्पृहा**' इत्यस्य प्रत्यर्थिपक्षे व्याख्यानं टीकायां नोपलभ्यते। अतः कोष्ठकद्वयगतोऽयमंशोऽस्माभिरेव यथामति संपूरितः।

नित्यमिति। पुनः किंविशिष्टम्? महे उत्सवे भास्यं प्रकाश्यम्। पुनः किम्? गीर्वाणवृन्दारकदानवेन्द्रैः उपास्यमानम्। गीर्वाणां [=णानां] देवानां वृन्दारकाः मुख्याः शक्रादयः, दानवेन्द्रादयस्तैः। पुनः किम्? गीर्वाणवृन्दारकदानवेन्द्रैः उपास्यमानम्। गीः सरस्वती, वाणो बाणासुरश्च, वृन्दारका देवाश्च, दानं वितरणं वान्ति गच्छन्ति[इति] दानवाः वदान्याः, इन्द्रश्चेति द्वन्द्वः॥ ४४॥

नमन्निति। पुनः कथंभूतम्? अपाशम्। अपगता आशा यस्य, निरीहमित्यर्थः। अहीन्द्रवन्द्यम्। नागेश्वरनमस्यम्। पुनः किंविधः? सदानवारिप्रणतालिशोभम्। दानवारिणा दानोदकेन सह वर्तमानश्चासौ प्रणतालिशोभश्चेति कर्मधारयः। प्रणतैर्नमद्भिः अलिभिः शोभा यस्य। पुनः किंविधः? नमन्महापाशमहीन्द्रवन्द्यम्। नमन्महापाशो यस्य सः। महीन्द्रा जनकादयः। नमन्महापाशश्चासौ महीन्द्रश्चेति। महत्यः आपो यस्मिन् [स] महापः समुद्रः, तान् अश्नाति। 'ऋक्पू'रिति (पा० ५/४/७४) समासान्तः। महापाशोऽगस्त्य-मुनिः। मही उत्सवी चासौ इन्द्रः। [म?] ही (= हा) पाशो वरुणो वा। नमन्तो महान्तश्च ते अपाशा निरीहा निराहारा वा नारदादयः, महीन्द्राः राजानः, तैर्वन्द्यम्। पुनः किंविशिष्टम्? सदानवारिप्रणतालिशोभम्। दानवारिः विष्णुः, तस्य प्रणताः प्रणामाः, भावे क्तः। तेषामालिः श्रेणिस्तस्याः शोभा, तया सह वर्तमानस्तम्॥ ४५॥

अथ सर्वयमकचित्रम्—

भीमा भीमाथदक्षा त्रिभुवनभुवनाधारभूता रभूता—
रामारामातिरुच्यालपनलपनसन्नाभिरामाभिरामा।
शान्ताऽऽशान्ता त्रिशूलप्रहरणहरणा सर्वदा सर्वदात्री
नेत्री नेत्रीकृताहस्करुचिररुचिर्दीप्यमानाऽप्यमाना॥ ४६॥

वश्याऽवश्यायभूभृद्दुहितुरहितुराषाड्विलासाऽविलासा-
नीहाऽनीहारहारप्रकरकरककोज्जृम्भकाशाभकाशा।
स्तुत्याऽस्तु त्यागशीला शुभसितभसितभ्राजमानाजमाना
नित्याऽ नित्या न भक्त्या तनुरतनुरसौ भाग्यसौभाग्यदात्री॥४७॥

भीमेति। असौ ऐशी शाम्भवी। अतनुर्महीयसी। तनुर्मूर्तिः। भाग्यसौभाग्यदा अस्तु भवतु, भाग्यं च सौभाग्यं च ददाति। कथंभूता तनुः? भीमा भयानका। भीमाथदक्षा भी[=भि]यो [यो] माथः [मथनं, निरसनम् इति यावत्] तत्र दक्षा। भीमा भयभेत्री (=त्त्री). [च] इति विरोधः। त्रिभुवनभुवनाधारभूता। त्रिभुवनं जगत्त्रयम्। भुवनं जलं, तयोराधारभूता। सजलमौलित्वात्। रभूता, रोऽग्निः, [त-]स्माद् भूः [=जनिः]

यस्य सः, गुहः, तेन ऊता युक्ता। आरामे वने आरामः क्रीडा यस्याः सा। अतिरुच्या लपना, लपनाश्चासौ संना[सन्ना]भिश्चासौ रामा उमा, तया अभिरामा मनोज्ञा। पुनः कथंभूता? शान्ता शमयुक्ता। आशान्ता आशा तृष्णा, तस्या 'अन्तो नाशो यस्यां सा। त्रिशूल-प्रहरणेन हरणम्, अर्थात् रिपूणाम् यस्याः सा। सर्वदा। सर्वदात्री सर्वं ददाति। नेत्री नियमनशीला। नेत्रीकृताहस्कररुचिररुचिः। अहस्करः[दिनकरः]। रुचिं प्रीतिं राति ददाति, रुचिररुचिश्चन्द्रश्च। नेत्रीकृते अहस्कर-रुचिररुची सूर्याचन्द्रमसौ यया सा। दीप्यमाना = विराजमाना। अमाना अनहंकृतिः॥ ४६॥

वश्येति। अवश्यायभूभृद्दुहितुः = पार्वत्याः। वश्या॥ अवश्यायो हिमम्। अहितुराषाड्विलासा। अहितुरासाहोऽहीन्द्रस्य विलासो यस्यां सा, तद्भूषणत्वात्। अविलासा अवौ पर्वते लासो यस्याः सा। अनीहा न ईहा स्पृहा यस्याः सा। नीहारहारप्रकरककरकोज्ज(जृ)म्भका[शाभ] काशा। नीहारो हिमं च, हारप्रकरकश्च। कः स्वार्थे। करकाः वर्षोपलाश्च। उज्जृम्भकाशानि च, [फुल्लानि] काशस्य पुष्पाणि। तदाभः काशो यस्याः, सा स्तुत्या स्तोतुं योग्य[ा]। त्यागशीला। शुभसितभसितभ्राजमाना। शुभं पवित्रं, सितं शुभ्रं, भसितं भस्म, तेन भ्राजमाना। शानच्। अजमाना, अजस्य विष्णोर्मानः पूजा यस्यां सा। नित्या ध्रुवा। भक्ता[क्त्या] च नित्या, न दूत्या [? भक्त्या] अनित्या, अप्राप्या॥ [शेषं पूर्ववत्] ४७॥

युग्मम्–

कालीं कालीं विशुद्धां हिमरुचमरुचद्व्यापि नाकं पिनाकं
भावी भावीतिहोत्रं रुचिररुचिरमद्धूममालं ममालम्।
योगं योगं च बिभ्रज्जनभजनभरोद्धूततापं ततापं
सद्यः स द्योःपतीज्यो भवतु भवतुदाभीलताभीलताभित्॥ ४८॥

पाता पातालतीव्रंविषमविषमधाद्यः पुराणः पुराणां
शास्ता शास्तारिवर्गोऽतनुत तनुततिं भासलीं भासलीलाम्।
कृत्याकृत्या दधत्योद्धवलिमबलिमद्धामदामामदामा
दद्यादद्यायमीशोधिमहितमहितध्वान्तवारं तवारम्॥ ४९॥

कालि[ली]मिति॥ स शिवः। मम। सद्यः शीघ्रम्। भवतुद् भवतु। भवं संसारं तुदतीति भवतुत्। क्विप्। आभीलताभीलताभित्। आ अभितो भियं लाति आभीलं कष्टं, तस्य भावः। आभीलता च, भीलता भयपरम्परा च, ते भिनत्तीति। क्विप्।

द्योःपतीज्यः । द्योः पति[रिन्द्र]स्तेन इज्यः पूज्यः । स इति क ? यः । रुचिररुचिः सुन्दरद्युतिः । भावी जन्मी । पुं ना पुमान् । अरुचत् अद्युतत् । कथंभूतः ? अलम् अत्यर्थम् । कालीं पार्वतीम् । कालीं मुण्डमालाम् (कानां शिरसाम् आलीम्) । विशुद्धां निर्मलाम् । हिमरुचं चन्द्रम् । व्यापि व्यापकम् । कं जलम् । पिनाकं धनुः । भाः द्युतिः । वा[वी]तिहोत्रम् अनलम् । किंविधम् ? अमद्धूममालम् । अमन्ती गच्छन्ती धूममाला यस्य । जनभजन-भरोद्धूततापम् । योगमष्टाङ्गलक्षणम् । ततापं, विस्तृतं जलम् । अगं कैलासं च । बिभ्रत् धारयत् । उष्णं च । 'डुभृञ् धारणपोषणयोः' । जनानां भजनेन भरेण उद्धूतः अपास्तस्तापो यस्मिन् । योगस्य विशेषणम् ॥ ४८ ॥

पातेति । अद्येदानीम् अयमीशः । अरं शीघ्रम् । तव । अधिमहि महीमधिकृत्य । अहितध्वान्तवारं वैरिभूताज्ञानकूटम् । अद्यात् भक्षयतु । किंविधः स ईशः ? मदामात् । मद एव अमो रोगस्तमत्तीति । क्विप् । उद्धवलिमबलिमद्धामदामा । उत्कृष्टो धवलिमा यस्मिँस्तत् । बलिनो बलवतो दानवान् मथ्नाति । क्विप् । उद्धवलिम-बलिमद्-धामदाम यस्येति बहुव्रीहिः । पुनः किंविशिष्टः ? कृत्त्या चर्मणा उपलक्षितः । किंविधाया [°धया] कृत्त्या ? विलासं दधत्या । कार्यकारणभूतया । आकृत्या आकारेण । भसलो भ्रमरः । अयं कः ? यः पुराणः पुरातनः । पुराणां पुरनामदानवानाम् । शास्ता । आशास्तारिवर्गः । आशासु दिक्षु अस्तः क्षिप्तोऽरिवर्गो येन सः । तनुततिं मूर्तिपरम्पराम् । अतनुत विस्तारयामास । अन्धकादीन्तु [दीन् हन्तु-][३३]मनेकावतारानग्रहीदित्यर्थः । पुनः स इति कः ? यः पाता रक्षिता । पातालतीव्रम् और्वानलदुःसहं, विषमविषम् अधात् पपौ । धेट् पाने । 'और्वानलेऽपि पाताल' इत्यमरः (३/३/२०१) ॥ ४९ ॥

राजाऽऽराजार्चितत्वं वितनुरवितनुर्व्योमदेहो मदेहः
कीला-कीलालकायो ऽविरतविरतहृद्यो वधूतोऽवधूतः ।
वायुर्वायुःप्रदो भू[३४]रजनि रजनिभृद् भ्राजते ऽभ्राजतेजा
जन्तौ[जन्तौ][३५]य आत्मा स भवदभवदः शंकरः शं-करः स्तात् ॥५० ॥

अथ भगवतोऽष्टौ मूर्तीः प्रकाशयन् यमकवैचित्र्येण कविः स्तौति । राजेति । शं सुखं करोतीति शंकरः । स शंकरः भवदभवदः स्तात् भवतु । भवताभमव [= मभवं]

---

३३. A case of haplography (अन्धकादीन् हन्तुं >अन्धकादीन्तु)

३४. भू is a conjectural reading (based on the'पृथ्वी' of the commentary) since this portion of the leaf has been eaten away by worms.

३५. The MS drops one जन्तौ due to haplography.

जन्माभावं ददाति। स इति कः? यः राजा, राजतीति राजा, अजार्चितत्वम् आर। ऋ गतौ। अजो विष्णुर्ब्रह्मा च, तेन अर्चितः, तद्भावस्तत्वम्[तत्त्वम्]। कथंभूतः? वितनुः अमूर्तिः। अविः सूर्यः। विरोधाभासः। व्योमदेहः। अमदेहः। अमदेषु मदरहितेषु यतिषु ईहा यस्य। यः कीला ज्वाला, अग्निमूर्तिः। कीलालकायः जलमूर्तिः। अविरतं सततम्। विरतं विरक्तं हृदयं यस्य। वध्वा ऊतः स्यूतः युक्त इत्यर्थः। अवधूतः योगी। विरोधाभासः। वा समुच्चये। आयुःप्रदो, वायुः अनिलतनुः। पृथ्वी अजनि। रजनिभृच्चन्द्रः। भ्राजते शोभते। अभ्राजतेजाः अभ्रे आकाशे आजो गतिर्यस्य तद् अभ्राजं, नक्षत्रं, तद्वत्तेजो यस्य। जन्तौ जन्तौ प्रतिप्राणिनि आत्मा क्षेत्रज्ञरूपेण यः स्फुरति ॥ ५० ॥

अथ श्लोकत्रयकुलकेन शिवस्तवनम्–

लोलोल्लोलौघनृत्यज्जलजजलजवभ्रामराली-मराली-
मालामालानगङ्गाविलसितलसितोत्कंप्रवाहं प्रवाहम्।
शेषा शेषाग्र्यभोगद्युमणिभमणिभोद्भासिताभ्रं सिताभ्र-
श्रीकं श्रीकण्ठरम्यं सकलशकलभृद् धूमलोद्धूमलोलम्॥ ५१ ॥

भाले भालेक्षणेऽर्चिर्मदनसमदनं मुण्डमालीडमाली-
र्निघ्ननिघ्नानुकम्पं कलयदकलयज्ज्ञानिदानं निदानम्।
श्वेताश्वेतान्तकान्तं मुनिगमनिगमानूह्यमानं ह्यमानं
जालं जालन्धरादेर्विधुतविधुतरं दातमोहं तमोहम्॥ ५२ ॥

विभ्राड्विभ्राजिकैश्यच्छविभवविभवत्साध्वसत्साध्वसच्छिद्
दक्षादक्षालिजेत्रा शमितशमितमो घस्मराघस्मराधि।
नत्या न त्यागहीनं शमदमशमदद्दानवद्दानवर्द्धि-[३६]
ब्रह्म ब्रह्मादिभिर्यन्नमसितमसितं सेव्यतां सेव्यतां तत्॥५३॥

लोलेति त्रिभिः श्लोकैः सह संबन्धः। सेव(व्य)तां सेव्यत्वम्। यत् गच्छत्। तत् प्रसिद्धम्, ब्रह्म, शिवाख्यं सेव्यताम्। कर्मणि यक्। किंविशिष्टं तद् ब्रह्म? असितम्, अकारो विष्णुस्तेन सितं युक्तं, षिञ् संबन्धे। पुनः किंविधम्? ब्रह्मादिभिः नमसितं[=प्रणमितम्][३७]। ति(=त)दिति किम्? यत् तमः अज्ञानम् अहन् जघान। पुनः

३६. The MS reads शम_(?) छामनवछामवर्द्धि। The text has been restored with the help of the commentary.

३७. The past participle of the nominal verb नमस्यति (<नमस्).

किंविधं ब्रह्म? लोलोल्लोलेति। लोलोल्लोघैस्तरलकल्लोलसमूहैः नृत्यज्जलजं [शत-]पत्रं, तद्गतज्ज(ञ्ज)लं [=मकरन्दः], तत्र ज[वो] वे[गो][३८] यस्याः सा चासौ भ्रामरा[ली] भ्ररमर (=भ्रमर-) संबन्धिनी भ्रामरी, सा चासौ आली, पंक्तिः। मराली हंससंबन्धिनी माला च, तस्याः मा लक्ष्मीस्तस्या आलानं, सा चासौ गङ्गा, तस्याः विलिसतं (विलसितं) विलासस्तेन लसितः उत्कृष्टः कंप्रवाहः जलौघो यस्मिन् तत्। आलानां(नं) बन्धनम्। पुनः किंविधं(धः) प्रवाह(हः)? प्रकृष्टा वाहवाहवो (वाहाः वायवो) यस्यास्तत्।

शेषेति। शेषस्य शेषनागस्य अशेषाः समग्राश्च तेऽग्र्यभोगा उत्तमफणास्तेषु द्युमणिभाः सूर्यद्युतयश्च ते मणयस्तेषां भाभिरुद्भासितं प्रकाशितमभ्रमाकाशं येन तत्। सिताभ्रः कर्पूरस्तस्येव श्रीः सो(शो)भा यस्य तत्। श्रीयुक्तः कण्ठस्तेन रम्यम्। कलाभिः सहितः सकलश्चन्द्रस्तस्य शकलं खण्डं बिभर्ति, क्विप्। धूमलोद्धूमलोलम्। धूमलं धूम्रं तच्च तद् धूमं तेन लोलम्॥५१॥

भाले इति। भां द्युतिमालाति गृह्णाति भालस्तस्मिन् भालेक्षणेऽर्चिर्ज्योतिः। कलयद् दधत्। किंविधम् अर्चिः? मदनस्य सम्यक् अदनं मदनसमदनम्। पुनः किंविधम्? मुण्डमालिनो भैरवादीन् ईष्टे(ईट्=ईशः), क्विप्। अमाली रोगावलीः। निघ्नत् नाशयत्। निघ्नानुकम्पं, निघ्नेष्वायते[त्ते]षु अनुकम्पा कृपा यस्य। अकलयज्ज्ञानिदानम्। अकं दुःखं तस्य लयो नाशो येषु ते अकलयाश्च ते ज्ञानिनश्च तेभ्यो दानं वितरणं यस्मात्तत्। मुनिगमनिगमानूह्यमानं। मुनीनां गमो ज्ञानं ते निगमा वेदास्तैरनूह्यमानम् अतर्क्यमाणम्। अमानं। मानं मितिस्तेन रहितं विराड्रूपमित्यर्थः। पुनः किंविधम्? विधुतविधुतरम्। विधुतं कम्पितं विधोर्विष्णोस्तरो बलं येन तत्। शरभरूपेण नृसिंहबलमकम्पयत् किल। दातः छिन्नो मोहो येन तत्। केवलं तमोहन्निति न। जालन्धरादेर्जालं समूहम् अहन् जघान। जालन्धरो दान[वः]....ष....(*कीटदष्टम्*)[३९] इति शेषार्थः॥ ५२॥

विभ्राडिति। पुनः किंविधं ब्रह्म? विभ्राट्। विभ्राजते, क्विप्। विभ्राजिकैश्य-च्छवि। विभ्राजिनः कैश्यस्य केशानां समूहस्य जटाभारस्य छविः कान्तिर्यस्मिँस्तत्। भवविभवत्साध्वसत्साध्वसच्छित्। भवे संसारे विभवत् समर्थीभवत् साधूनामसद् अशुभं साध्वसं भयं च तच्छिनत्तीति। दक्षमत्तीति दक्षात्। दक्षः प्रजापतिः। अक्षालिजेतृ, अक्षाणि इन्द्रियाणि तेषामालिः पंक्तिस्तज्जेतृ। आशमित-शमि-तमो-घस्मराघस्मराधि = आसमन्तात् शमिताः शान्ति प्रापिताः शमिनां तमोऽज्ञानं च, घस्मरा अद्मरास्ते च

---

३८. It is a conjecture since the letters वो and गो are eaten away by insects. The same is the case with शत of शतपत्रं occuring previously.

३९. – तस्य हन्तारम्। नीलकण्ठत्वाद् वपुषः श्वेताश्वेततया अन्तं नितान्तं कान्तम्। अथवा अन्तकस्य यमराजस्याप्यन्तकृतम्, मृत्युभीतिविनाशकत्वात्। (संपादकेन पूरितम्)।

ते अघस्मराधयः, अघानि व्यसनानि, स्मरः कामः, आधिर्मानसी व्यथा, "अंहो दुःखव्यसनेष्वघ"मित्यमरः। [४०] आशमिताः शमिनां तमोघस्मराघस्मराधयो येन तत्। पुनः कथंभु(भू)तम्? नत्या प्रणामेन त्यागहीनं न। शमं शान्तिं ददाति शमदम्। अ-शम् असुखम् अदत् नाशयत्। दानं वितरणं तद्व[न्]तश्च ते दानवास्तेषामृद्धिर्यस्[मा]त्तद् ब्रह्म, ईदृग्विधं, धीरैः सेव्यतामित्यन्वयः ॥५३॥

कुलकम्–

वीर श्रीनरसिंहदास भवता वीरश्रियं बिभ्रता
हन्तु[म्] शात्रवपार्थिवान् रणमुखे खड्गस्त्वयोद्धृतः
[त्वया चोद्धृतः/यदा चोद्धृतः] [४१]।
योगिन्यः प्रहसन्ति, हृष्यति हरः सार्धं मधुध्वंसिना
सूर्यः कम्पमुपैति, विस्फुरति च स्वर्द्वार(स्वर्वार-) बिम्बाधरः ॥ ५४ ॥

अथ ध्वनिः। वीरेति। 'एतन्निहतारिमेदोमांसैस्तृप्तिं यास्याम' इति योगिन्यो हर्षात् प्रहसन्ति। 'रणमुखनिहतातिसत्त्वाधिक[°सत्त्ववतां?] महाधी(=वी)राणां [शिरः-]स्रजा मम भूषणं भविष्यती'ति हरो हृष्यति। 'अनेनैव शत्रवो निहताः, अहमवतारग्रहणसंकटे [न] पतिष्यामी'ति हृष्यति हृषीकेशः। 'समरनिहता वीरा मम मण्डलं भेत्स्यतीति (भेत्स्यन्तीति)' सूर्यः कम्पते। महावीरवरणोत्सुका अप्सरसः शृङ्गारं चक्रुरित्यर्थः ॥ ५४ ॥

अथ रससंकरः–

त्वद्धाटीमभिशंक्य शात्रवनृपाः स्वप्नेषु निद्रालवः
स्फालत्कङ्कणकेणदृग्भुजलताबन्धाद् विकृष्यात्मनः।
शस्त्रं शस्त्रमितीरितोद्धतगिरः सावेगमभ्युद्गता
लोके हम्मदसाहसप्रहसिताः स्वाः कामिनीः कुर्वते ॥ ५५ ॥

---

४०. The commentator seems to have quoted from his memory. The correct reading (Amarakosa 1.4.23) is : कलुषं वृजिनैनोऽघमंहो दुरितदुष्कृतम्।

४१. That is : खड्गो यदा चोद्धृतः। Though it is certain that the original reading in the Manuscript was खड्गस्त्वया चोद्धृतः, Yet since the agentive subject भवता is already present in the sentence, the use of another subject त्वया is not only superfluous but also totally undesirable.

त्वद्धाटा(टी)ति स्पष्टार्थोऽयम्।[४२]

अथ शृङ्गारानुमोहिनो वीरः–

मग्नं दर्भाग्रमभ्युद्धर चरणतलान्मोच्यतां केशपाशः
संश्लिष्टः कण्टकिद्रौ, स्तनजघनभराद्धावितुं नालमस्मि।
शीघ्रं मा नाथ यासीरिति जवनभवद्भीमधाटीभयार्ता[:]
कान्तारेष्वारराम[ाः] प्रियमभिदधते हम्मद क्ष्मामहेन्द्र॥

मग्नमिति स्पृष्टारथो (स्पष्टार्थः)।

पृथ्वीमाहि सुवर्णधार वरसे मेघावली सारिखो
थारो सत्करुदानलम्पटु महोदारस्तवे रायगः।
श्रीमन्मोकलकल्पवृक्ष कलिमा राजा भया मागता-
घोडापालकरत्नभूषणलहे श्रीभोगभोगे भलाः॥ ५७॥

[पृथ्वीति]। हे पृथ्वीमाहि। सुवर्णधार। वर श्रेष्ठ। पृथ्वी [पृथिव्यां] भुवि, माहः पूजाऽस्त्येषां पृथ्वीमाहिनो विद्वांसः, तेषु सुवर्णस्य धारा यस्य सः। तस्य संबुद्धिः। कलिमारिः(°रः)। कलिं मारयति जयति, यद्वा कलौ मारः कामः सुरूपत्वात्। अजाभयामागतः। अजा माया भयं भीतिश्च, अमो रोगश्च, तान् गतस्तस्य संबुद्धिः। अघोडापालकरत्नभूषणा। अघानि आषन्ति[ओषन्ति] दहन्ति अघौषः साधवस्तान् आपालयति, रत्नभूषणानि लाति[=राति, रलयोरभेदत्वात्] ददाति। श्रीमन्मोकलकल्पवृक्ष। त्वं पटुसर्मर्थ (पटुः समर्थः)। आनलम् अनलसंबन्धि महस्तेजः, सेमे इः कामः मा लक्ष्मीस्ताभ्यां सह वर्तमानः सेमः श्रीशः, तस्मिन् वर्तमानम्। आरः आगमः। अथ कात्स्न्र्येन, अथेत्यव्ययं "मङ्गलानन्तराम्भप्रश्न-कार्य्येष्व[कात्स्न्र्येष्व]थो अथ" इत्यमरसिंहः(३/३/२४६)॥ किंविधस्त्वम्? अघावलीसारिखः 'अहं (= अंहो cf. अमरकोश १/४/२३) दुःखव्यसनेष्वघम्' अघानामावलि(:) श्रेणिस्ता (ताः) सरंमि (सरन्ति) गच्छन्ति ते पापिनस्तान् खायति हिनस्ति। 'खै स्थैर्ये खननहिंसनयोः'। आतोनुपेति (पा० ३/२/३) कः। असत्करुत्। असदमङ्गलं, कः स्वार्थे, असत्कं रुणद्धि दूरान्निवारयति, क्विप्। त्वं रस्तवेरायगाः। गा धेनूः। अहाः[तत्याज, दत्तवानित्यर्थः]। रः अग्नेस्तवेराः स्तुतिवाचो यस्य सः, तस्मै

४२. Cf. the satircal remarks of भोज on the majority of the commentators:
"दुर्बोधं यदतीव तद्धि जहति 'स्पष्टार्थ' इत्युक्तिभिः
स्पष्टार्थेष्वतिविस्तृतिं वितनुते व्यर्थैः समासादिभिः"।
However it may be conceded that this and the following verse are relatively easy to comprehend.

सागिनकाय विप्राय। श्रीभोगभः। श्रियो भोगा राज्यश्रीभोगास्तैर्भाति। अगेभान् पर्वत-गजात् (न्) लाति(=राति) ददाति, [read रा दाने, रलयोरभेदः] क्विप्॥ ५७॥

श्रीगोधूमचणौग्र्यवज्जवनविः सज्जोधलाभादुली
लोलं कोडिदमाडिगास्तिलकवत्संकोदवादाच्युत।
रातावालवटाणकैटभमहन्सोमुंगदालीभिदा-
राली(ला) शालिमसूरतोरि वहसे भिन्दद्धरैरच्चि(र्चि) त॥ ५८॥

श्रीगविति। हे अच्युत नारायण। दवाद, दवो दवानलस्तमत्ति भक्षयति, तत्संबुद्धिः। हे बालवटाण, वटे वटवृक्षे आणः शब्दो यस्य सः। बालश्चासौ वटाणश्चेति कर्मधारयः। तथा च 'वटस्य पत्रस्ये'ति[४३]। स त्वम् अमुं कैटभम् अहन् जघन्थ। हे वरश्रेष्ठ, रतोऽग्नितः, रोऽनलः, सार्वविभक्तिकतस् (= तसिल्), अर्चितः सन्, ऐः अगाः। यज्ञपुरुषत्वात्। त्वम् अरि(रिं) =चक्रं वहसे धारयसि। कथंभूतस्त्व(म्)? गदालीभि[त्]। गदा रोगास्तेषामालिं भिनत्ति [इति] क्विप्। 'सुदर्शन महाज्वाल छिन्धिच्छिन्धि' इति स्मरणात्। आरालाशालिं भिन्दन्। आरम् अरिसमूहः, अलति अलं करोति। आराला चासौ आशालिस्तृष्णाश्रेणिस्तां छिन्दन्, कथंभूतस्त्वं? श्रीगः श्रिया गच्छति। पुनः कीदृक्? धूमचरणौ (=चणौ)ग्र्यव-ज्जवनविः। 'तेन वित्तश्चञ्चु (चुञ्चुप्)चणपौ' (पा० ५/२/२६), धूमेन वित्तो धूम-चणोऽग्निस्तस्य औग्र्य(यं) विद्यतेऽस्मिन्, जवनो वेगवान्, धूमचणौग्र्यवान् जवनो विः पक्षीन्द्रो यस्य। पुनः कीदृक्? सज्जो धलाः। सन्तः साधवस्तेभ्यो जायन्ते सज्जाः, कुला(ली)नाः। ते च ते उधाः शिवधारकाः, उं शिवं दधति उधाः शैवास्तान् लाति गृह्णाति अङ्गीकरोति, क्विप्, सज्जोधलाः। भादुलीलः। भातीति भात्। भासमानश्चासौ उः शंभु-स्तस्येव लीला यस्य सः। लंकोट्। लङ्कामोषति दहति। इदमाः। इः कामस्तस्य दमो दमनं येषु ते इदमा योगिनस्तान् अषति गृह्णाति। क्विप्। अषज् दीप्तौ ग्रहे गतौ(cf. अष गतिदीप्त्यादानेषु, पा० धातुपाठः)। इगाः, इः कामस्तं गाति गच्छति। गाङ्गतौ। तिलकव-त्सत्कः। तिलको विद्यते यस्मिँस्तत् तिलकवत्। सत् शेवनं [? read शोभनं], कं शिरो यस्य सः। राता, रा [दा]ने, दाता। असूः न विद्यते सूर्जन्म[४४] यस्येति श्लोकार्थः। (*धान्यनामानि*)

काकी काकोदर तव शिरस्यारटत्येव यत्त्वां
मामी मामा धवविहगजास्त्रोटिधाताः पतन्तु।
भाभी भाभो वहलितमहास्ते भयं मा रमेशो
दादाजीजीवहितहृदयस्त्वं शरण्यं स्तुहीहि॥ ५९॥

---

४३. Refers to the famous verse : वटस्य पत्रस्य पुटे शयानम्, बालं मुकुन्दं शिरसा नमामि।

४४. In the MS only the letters सर्ज (सूर्ज्ज) and the upper half of म is visible.

काकीति। कश्चित् पान्थः पथि सर्पशिरसि काक[+का-]मिनीं रटन्तीं दृष्ट्वा जगाद। हे काकोदर, सर्प। यद्यस्मात् कारणात्। काकी। तव। शिरसि। आरटति। एव निश्चितम्। तस्मात्। त्वाम्। अमी माधवविहगजाः। त्रोटिघाताः। मा। पतन्तु। त्रोटिश्चञ्चुः। रमेशः। ते तुभ्यम्। भयं मा दात्। वहलितमहाः [=उग्रतेजाः]। आजीजीवहितहृदयः। आज्या (आजौ ?) संग्रामे ये भीता जीवास्तेभ्यो हितं हृदयं (हृदये) यस्य सः। भाभीभाभः। भान्तीति भाः। अभियः भीरहिताः। ते च ते इभाः गजाः, तेषु आभा प्रभा यस्य सः। रणगजेषु स्वतेजः प्रकाशयतीत्यर्थः। तदेवम्। एहि गच्छ। स्तुहि च॥ ५९॥ *(संबन्धिनामानि)*

श्रीमद्गोपीविलासप्रभृतिनवरसश्रव्यकाव्यौघकर्ता
सावित्रीनन्दनः श्रीहरिगणसुधियो मालवीयस्य सु(सू)नुः ।
भूदेवो योगदेवो रुचिरमररचद् दुष्करं शब्दचित्रम्
[नेक्ष्वि][45]च्छुः स्यात् प्रकामं मधुरतररसास्वादु(द) कृज्जातु जन्तुः॥ ६०॥

॥ इति श्रीयोगदेवकविविरचिता शब्दचित्रावली समाप्ता॥

श्रीमदिति। स्पष्टोऽर्थः।

॥ इतिश्रीवासुदेवविरचिता शब्दचित्रावलीव्याख्या समाप्ता॥

---

४५. Two latters (both long syllabes) at this spot are totally eaten away by worms causing a hole in the folio. नेक्ष्वि is an arbiterary conjecture of the editor which takes into view the purport of the statement contained in the last pāda of the verse.

TO OUR CONTRIBUTORS

The *Journal of the Gangānātha Jhā Kendrīya Sanskrita Vidyāpeetha* is a quarterly research Journal of Indology. Articles in all branches of Indology are invited from the scholars for publication in the Journal.

The articles should normally be written in English. However, those written in Sanskrit or Hindi may also be accepted. The journal also publishes small, hithertoo unknown Sanskrit works or those edited afresh with the help of new manuscripts material. The articles sent in for publication should be typed in double space with sufficient margin on the left on one side of the paper. Footnotes should be numbered in consecutive order. All Sanskrit and non-English words should be underlined. In Bibiliographical refernces the titles of journals and books should be underlied and the place as well as the year of the publication in respect of books should be mentioned at its first occurrence.

The journal follows the international system of transliteration of Sanskrit words.

Each contributor is given 25 offprints of his article free of cost along with a copy of the issue of the Journal containing his paper. The authors are requested to give their full postal addresses and to supply a short *bio data* for favour of publication in the journal.

The Journal also publishes obituaries of the Sanskrit scholars, comments on the articles published in this Journal, book reviews and other relevant material pertaining to the field of Indology. The publishers are requested to send two copies of the work that they want to get reviewed in the columns of this Journal.

All communications are to be addressed to :

The Principal
G.N. Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
ALLAHABAD–2
(India)

श्री बालकृष्णसूनुशङ्करदीक्षितेन विरचिता

गङ्गावतरणचम्पूः

संपादक : डॉ० गयाचरण त्रिपाठी

काशिराजस्य श्रीबलवन्तसिंहस्य सभाकविना दीक्षितोपाह्वेन शङ्करेण १७४६ तमे ईशवीये वर्षे विरचितेयमपूर्वा कृतिः संस्कृतसाहित्यस्य समुज्ज्वलं रत्नं यत् खल्वस्माभिः षण्णां मातृकाणां साहाय्येन संपाद्य पाठभेदादिकं संयोज्य, आंग्लभाषीयया विस्तृतभूमिकया चालंकृत्य प्रथमवारं प्राकाश्यं नीतम्। सगरसुतानां तारणाय भगीरथप्रयासेन भूलोकमवतीर्णेयं सुरसरित् गंगाद्वार–प्रयाग–वाराणसी–प्रभृतिनगराणि पावयन्ती कपिलाश्रमं प्रति प्रवहति, अस्मिन् प्रसंगे वाराणसीनगर्या वर्णनम् अतीव रम्यं, तात्कालिक्याः सामाजिक–स्थितेश्च निदर्शकम्।

पृष्ठानि ६७ + १६०, मूल्यम्– १५० रूप्यकाणि

●

स्व०डॉ० क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय विरचिता

वेदावित्तप्रकाशिका

संपादकौ : डॉ० गयाचरण त्रिपाठी • डॉ० माया मालवीया

वेदाध्येतॄणां कृते पारसीकानाम् अवेस्ताख्यग्रन्थस्य अध्ययनार्थं विरचितं पाठ्यपुस्तकम्। विदितमेवैतत् विदुषां यद् अवेस्ता ('आवित्त')–ग्रन्थस्य भाषायाः, छन्दसां, धार्मिकविचारसरणेश्च वर्ततेऽस्माकं वेदैः सह महत् साम्यम्। वैदिकीभाषा प्राचीना पारसीकभाषा च उभेऽपि एकस्या एव भारत–ईरानी (इण्डो–ईरानियन्) भाषायाः पुत्र्यौ। ईरान (आर्याणाम् [देशः], इत्यस्य रूपान्तरम्) देशवासिनोऽपि आत्मानम् 'आर्यान्' मन्यन्ते स्म। अस्मिन् ग्रन्थे अवेस्तातः कतिचित् सूक्तानि संकलितानि, तेषां वैदिकं रूपान्तरं, संस्कृतव्याख्या, कठिनशब्द– विमर्शश्चात्र वर्तते। गीर्वाणवाङ्मयी भूमिकापि वैदुष्ययुता गवेषणापूर्णा च। इदं पुस्तकं वेदावस्तयोः परस्परं तुलनात्मकम् अध्ययनं प्रस्तौति, वेदाध्ययनं कुर्वतां परास्नातक (M.A.) कक्ष्यायाश्छात्राणां कृते महदुपयोगि।

पृष्ठानि १५+२०५, मूल्यम्– १४० रूप्यकाणि